

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ABRIL - JUNIO 1953 - N.º 247

El problema de la Confirmación

De todos los sacramentos de la Iglesia de Cristo es la confirmación la que nos presenta más dificultades, tanto desde el punto de vista histórico como en su aspecto teológico. Como dice L. Saltet: «Si la théologie de la confirmation est très simple dans les manuels, elle apparaît comme très complexe quand on étudie les grands théologiens et la tradition» (1). Más adelante se dará cuenta perfecta el lector de las razones principales de esta dificultad, pero aquí vamos a resumirlas brevemente.

En primer lugar, este sacramento ha sido el objeto de un desarrollo constante desde los tiempos apostólicos—desarrollo homogéneo, claro está, que, dentro del seno de la Iglesia católica, tiene como bases firmes la doctrina de la revelación divina y la dirección del Magisterio. Esta evolución afectó primero al rito del sacramento y también a su lugar en la iniciación cristiana. Siempre se ha admitido la separabilidad de los dos sacramentos de la iniciación, es decir, el bautismo y la confirmación—, pero la separación actual tardó un poco en efectuarse en la Iglesia latina, y aun hoy día se administran juntos en la Iglesia oriental.

Admitimos con Santo Tomás que los Apóstoles tuvieron un conocimiento perfecto de todo el contenido de la revelación; pero al mismo tiempo hay que confesar que la explicación teológica de la revelación—lo que podemos llamar su desarrollo cien-

(1) «Les Réordinations», París, 1907, p. 403.

tífico—se ha producido poco a poco a través de los tiempos. Como dice el P. Galtier, «des distinctions de rites essentiels et secondaires et les précisions de notions qui nous sont si familières étant le résultat d'une longue élaboration liturgique et théologique, il y aurait danger manifeste d'erreur à vouloir les retrouver auparavant telles qu'elles sont devenues plus tard» (2). Esta misma separación de los dos sacramentos del bautismo y de la confirmación hizo necesaria la precisión teológica de la naturaleza y de los efectos de cada uno de ellos; problema complejo, que incluye una investigación minuciosa de los ritos de la iniciación cristiana durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia. Era necesaria también una definición más exacta de la necesidad de estos sacramentos para la salvación, así como resolver la cuestión del ministro y efectos de los dos, e investigar su evolución a través de los tiempos.

Hasta cierto punto podemos decir que han sido llevadas con éxito estas investigaciones, porque ahora nos hemos dado cuenta de la naturaleza del problema que encierra la confirmación y también tenemos a nuestra disposición los frutos de investigaciones históricas, acerca de las fuentes, que nos ayudan mucho. Pero esto no quiere decir que, se haya hecho ya todo lo necesario y, por tanto, al terminar esta parte de nuestro trabajo, indicaremos los puntos principales que nos parecen merecer un estudio más detallado.

En esta serie de artículos vamos a tratar de hacer tres cosas:

- a) Exponer el estado actual de la cuestión acerca de la confirmación, primero desde el punto de vista del teólogo católico, y luego tal como lo ven los protestantes.
- b) Luego haremos unas observaciones acerca del problema histórico del rito de la confirmación.
- c) Por último estudiaremos la cuestión de los efectos de este sacramento, especialmente en relación con el bautismo.

1.—LA POSICION CATOLICA.

Nunca, en toda la historia de la Iglesia, ha existido duda alguna, entre los teólogos católicos, acerca de la sacramentalidad

(2) Cf: Art. «Imposition des mains», DTC. col. 1399. También D'Alès, «De Baptismo et Confirmatione», p. 219.

de la confirmación; y por tanto, solamente se han ocupado de probarla o defenderla cuando ha sido objeto de ataques por parte de los herejes. Tampoco hubo dificultad acerca de la separabilidad de los dos sacramentos de la iniciación cristiana, es decir, el bautismo y la confirmación, y podemos decir que se pueden distinguir bien desde los tiempos apostólicos, digan lo que quieran los protestantes.

Sin embargo, a pesar de su fe en este sacramento, el primer problema para los teólogos escolásticos era la institución de la confirmación. Sus opiniones acerca de esta cuestión pueden reducirse a tres principales, como indica Pedro de Tarantasa: «quidem dixerunt quod a Christo expresse, cuius est dare virtutem sacramenti; alii quod ab apostolis, qui primo leguntur confirmasse; alii ab Ecclesia, quae primo legitur ipsius ritum solemnem instituisse et praecepisse» (3).

Antes de exponer brevemente estas opiniones es digno de notarse que tienen como origen común la dificultad que encierra la historia del rito de la confirmación. Mientras el Evangelio mantiene un silencio absoluto acerca de la unción, la historia posterior de este rito, como lo encontramos en los testimonios de los Padres de la Iglesia, demuestra la importancia de la unción, y por esta razón les creaba alguna dificultad a estos teólogos la cuestión de la institución del sacramento.

Algunos, como Pedro de Tarantasa, San Alberto Magno y Santo Tomás, defendieron la institución por Cristo, dando soluciones distintas a la dificultad que encontraron en el rito. San Alberto afirma la institución directa por Cristo de la unción, como materia, y de la forma, que, a pesar del silencio del Evangelio, se usaban en tiempos apostólicos. «Licet hoc non legatur, instituta est forma a Domino, Apostolis tradita... Nunquam ab Apostolis facta est confirmatio sine verbis et materia determinata» (4). Explica el silencio del Evangelio acerca de esta misma unción diciendo que Cristo no tuvo necesidad de emplear una materia y forma determinadas para conceder el don del Espíritu.

Santo Tomás veía mejor que su maestro las dificultades de la cuestión y modificó un poco la doctrina de San Alberto en lo

(3) Pet. Taran. in IV Sent., d. vii., q. 2., a. 1. (Toulouse, 1652).

(4) Alb. Mag. in IV Sent., d. 7. a. 2. ad 1.

que atañe a la materia y forma en tiempos apostólicos. Admite que Cristo instituyó el sacramento y que El mismo pudo dar el Espíritu sin ninguna materia y forma determinadas, pero, como el Espíritu no podía ser enviado sino después de la Resurrección y Ascensión del Señor, afirma que la confirmación fué instituída «non exhibendo sed promittendo», y por lo tanto: «Christus ex potestate excellentiae quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem huius sacramenti, idest plenitudinem Spiritus Sancti sine sacramento; ...Nihilominus tamen aliquid conforme materiae huius sacramenti exhibitum fuit apostolis sensibilibiter in collatione Spiritus Sancti...» (5). Sigue hablando de la analogía entre las lenguas de fuego y el crisma. Al comentar más tarde la doctrina del Concilio de Trento veremos la opinión de Santo Tomás acerca de la relación entre la imposición de manos y la unción.

Según los defensores de la segunda opinión, la confirmación fué instituída por los mismos Apóstoles, pero muchas veces no nos dicen si lo hicieron por mandato especial de Cristo o no. Parece que la escuela franciscana se inclinó a opinar que la confirmación fué objeto de una inspiración especial dada a los Apóstoles por el mismo Espíritu Santo. Así lo dice Walafrid Strabo, al insistir en que los Apóstoles «confirmaron» el bautismo de los neófitos por medio de la imposición de manos para dar el Espíritu Santo, atribuyendo la unción a un origen puramente eclesiástico o litúrgico (6). La misma opinión se encuentra en los escritos de Rolando Bandinelli y Hugo de San Víctor (7).

Sobre la opinión de San Buenaventura existe una pequeña duda por razón de la contradicción entre lo que dice en su comentario a las Sentencias, donde parece inclinarse a un origen post-apostólico, y lo que escribió más tarde en el *Brevilogium*, donde parece insinuar la institución genérica por Cristo (8). Por lo menos se puede decir que se separó de la opinión de Alejan-

(5) 3 P. q. 72 a. 2. ad 1. (En el tercer artículo haremos lo posible para determinar con más exactitud la verdadera opinión de Santo Tomás y las dificultades que tuvo que vencer para formarla).

(6) Walafrid Strabo, «De eccles. rerum exordiis», 27. PL. t. cxiv. col. 957.

(7) Rol. Bandinelli, Cf: Gietl, «Die Sent. Rolands», p. 213.

Hugo de S. Víctor, De Sac. ss, para. 15. 2.

(8) S. Bonav. in IV Sent. d. 7. a. 1. q. 1. 2. Brevil. p. VI, c. 4.

dro de Hales, quien dijo que este sacramento fué instituido en el Concilio de Meaux—opinión que califica Santo Tomás de «absurda» (9). En realidad, esta opinión, que afirma la institución eclesiástica de la confirmación, nunca tuvo mucho éxito entre los teólogos medievales, y más tarde la rechazó por completo Escoto en favor de la institución directa por Cristo, a pesar de las dificultades que ofrecía la historia y el peso de la autoridad de Alejandro de Hales y San Buenaventura, teólogos de la misma Orden (10).

Desde la Edad de Oro de los escolásticos hasta el Concilio de Florencia no hay nada de interés especial para nosotros. Sin embargo, el Concilio nos interesa mucho en cuanto que pueda implicar una confirmación oficial por el magisterio de la Iglesia de la doctrina general de los grandes escolásticos, especialmente de la de Santo Tomás. Como saben nuestros lectores, todavía se disputa bastante la autoridad de este decreto «Pro Armenis» de Eugenio IV, pero, por lo menos, se puede y se debe considerar como una exposición práctica de la doctrina occidental de sus tiempos, y, además, de una manera oficial (11).

La doctrina del Concilio es bastante clara: la unción con crisma y la oración que la acompaña constituyen la materia y la forma de la confirmación. El tenor de todo el decreto indica que, para Eugenio IV, se trata aquí, no de algo accidental o integral, sino esencial. No dice nada explícitamente de la imposición de manos en el rito de entonces, ni parece hacer constar la imposición en la misma unción por el obispo. Al mismo tiempo se puede decir que admite, por lo menos de una manera implícita, un cambio en el rito en comparación con el que existía en tiempos apostólicos, puesto que dice: «*loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio*».

Según algunos autores, entre ellos Suárez y Belarmino, estas palabras del decreto no significan diferencia de rito en la administración, sino solamente de nombre, es decir, el obispo hace lo que hicieron los apóstoles, pero lo que ahora se llama

(9) Alex. Hal. *Summa Theol.* IV. q. 9. m. 1. Cf: S. Thom in IV Sent. d. 7. q. 1. a. 1. ad 1.

(10) D. Scotus, *Lib.* 14. d. 11, q. 1. *ibid.* d. 7. q. 1.

(11) Cf: DB. 697.

confirmación se llamaba entonces imposición de manos (12). Esta opinión nos parece equivocada por muchas razones:

a) Parece hacer violencia al mismo texto del decreto, que indica claramente algo más que un cambio de nombre.

b) Porque el decreto se encuentra, al pie de la letra, en un opúsculo de Santo Tomás, donde leemos las mismas palabras en un contexto que indica distinción de rito y no solamente diferencia de nombre (13).

c) Además, no hubo discrepancia, en el Concilio, entre los orientales y los teólogos occidentales acerca del rito de la confirmación, y los primeros consideraban la unción como esencial, sin imposición de manos.

Por tanto, podemos afirmar—las pruebas positivas vendrán más adelante—que se trata aquí de un cambio de rito y que la unción, sin imposición de manos, se consideraba esencial a la confirmación y no sólo accidental o integral a ella.

Ahora bien; ¿es necesaria también una imposición de manos distinta de la unción o implícitamente contenida en ella? No estaban de acuerdo los escolásticos—como no lo están los modernos tampoco—. Algunos, como Pedro Aureolo, (14) afirmaron que la imposición era de la esencia del sacramento, mientras la unción sólo pertenecía a su integridad; opinión que tuvo poco éxito. Para la mayoría de los teólogos solamente la unción, sin la imposición de manos, formaba el rito esencial de la confirmación, juntamente con la forma; mientras Suárez, Belarmino y los Wirceburgenses ven en la misma acción de la unción una imposición de manos que pertenece a la esencia del sacramento (15). Luego diremos algo del valor de estas distintas opiniones; por ahora lo que nos interesa es el desarrollo de la doctrina católica, especialmente después de la Reforma.

(12) Suárez, in 3 P. q. 72. a. 4. disp. 33. sect. 4.

Bellarminus, «De Confirmatione», cap. 9.

(13) «Circa hoc sacramentum est error quorundam Graecorum dicentium quod sacerdos simplex hoc sacramentum potest conferre, contra quos dicitur Act. 8. quod Apostoli miserunt Petrum et Joannem Apostolos, qui imponebant manus super eos qui baptizati erant a Philippo diacono, et accipiebant Spiritum Sanctum. Episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio».

Opusc. V. De Art. Fidei et Eccles. Sacram.

(14) In 4 Sent. d. 7. q. 1.

(15) Suárez, in 3 P. q. 72. a. 4. disp. 33. sect. 4., Bellarminus, «De Confirmatione», cap. 9., Wirceb. «De Confirmatione», 148. 149.

Al tratar de la doctrina de los protestantes daremos un breve resumen de las opiniones de los primeros herejes de la Reforma acerca de la confirmación. Por lo tanto vamos a concentrar nuestra atención en los decretos del Concilio de Trento, porque representa la primera reacción católica contra estas herejías.

Como se sabe, fué convocado este Concilio para tratar de los errores de los reformadores, y como la doctrina de la Iglesia acerca de los sacramentos había sido definida con bastante claridad en el Concilio de Letrán, los Padres de Trento se contentaron con la condenación de los errores de los protestantes en esta materia, sin dar una exposición positiva de la doctrina católica, como en otras sesiones anteriores. El 17 de enero de 1547 se leyó una lista de estos errores ante una reunión preliminar de los consultores del Concilio. La lista tenía 35 proposiciones tomadas de los escritos de los herejes, de las cuales cuatro tocaban a la materia de la confirmación, a saber :

I. La confirmación no puede ni debe considerarse como sacramento (tomada de la «Captivitas Babyloniae» de Lutero).

II. Ahora es una ceremonia útil, y antes no fué más que una profesión de fe hecha por los niños al llegar a la edad de razón delante de la Iglesia (tomada de «Locí Communes» de Melanchthon).

III. Fué instituída la confirmación por los Padres, y no confiere gracia alguna (de la Confesión de Augsburgo de Lutero).

IV. El obispo no es el único ministro, sino que lo puede administrar cualquier sacerdote.

Después de considerar estas proposiciones, los consultores aconsejaron que se tuviesen en cuenta al mismo tiempo otras dos acerca de la eficacia del crisma, tomadas del «Institutiones Christianae» de Calvino. Después de muchas discusiones entre los Padres del Concilio, las tres primeras se condenaron por votación unánime ; pero encontraron muy difícil averiguar la tradición de la Iglesia acerca de la cuarta tocante al ministro. Por lo tanto se formularon tres cánones especiales para tratar de este sacramento que fueron ratificados y publicados en la sesión del 3 de marzo de 1547 (16).

(16) Cf: DB. 871, 872, 873.

Si consideramos estos cánones, juntamente con los que tratan de los sacramentos en general, llegamos a las siguientes conclusiones :

1. La confirmación es verdadero sacramento instituido por Cristo ; pero no parece claro si el Concilio quiso definir la institución *inmediata* (17). La segunda parte del primer canon condena la opinión de Calvino y Melanchthon, afirmando que la confirmación no es solamente un acto de profesión de fe al llegar a la edad de razón ; pero no nos dice nada de la relación entre la confirmación y el bautismo.

2. Debido a la oscuridad de la verdadera tradición acerca de la materia y de la forma, y también por razón de las opiniones entre los teólogos, el Concilio no quiso meterse de lleno en la cuestión de la unción—como había hecho antes con la materia del bautismo—sino que se contentaron los Padres con la condenación de las opiniones de los herejes, especialmente de Calvino, acerca del crisma. Así es que no se define la necesidad del crisma ni de la unción como partes esenciales del rito. Tampoco hablan claramente de la eficacia de este elemento en el rito de la confirmación, sino que se contenta el Concilio con decir : «Si quis dixerit iniurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismate *virtutem aliquam tribuunt*, A. S.»

3. Acerca de la cuestión tan discutida del ministro, otra vez se contentaron con la condenación de la doctrina de los herejes, sin definir nada de la delegación hecha a un simple sacerdote para administrar este sacramento.

La doctrina de Trento dió lugar a una reacción, no solamente en el campo protestante, sino también entre los teólogos católicos.

De parte de los reformadores la contestación más hábil fué la de Chemnitz (1522-1586), discípulo predilecto de Melanchthon. Su obra más importante fué «Examen Concilii Tridentini», y en ella trata de probar que fué la Iglesia Católica la que se había desviado de la verdadera doctrina de Cristo y no los reformadores (18). Tocante a la confirmación, Chemnitz había asimilado bien las enseñanzas de su maestro, Melanchthon. En

(17) Cf : Franzelin, «De Sac. in genere», tñ. XIV.

(18) Cf : Examen Concilii Trident., opus integrum, Francfurti, 1609, pp. 204, 205, 249-260.

los tiempos apostólicos la imposición de manos, en vez de ser sacramento, había sido solamente una especie de oración; y como no hubo ningún mandato de Cristo acerca de ella, no hubo necesidad alguna de perpetuar esta vana fórmula dentro de la Iglesia. Como esta imposición de manos se había cambiado en unción con crisma, era evidente que no había sido instituida ni mandada por Cristo. Luego somete a un examen crítico los cánones de Trento con atención especial al aspecto histórico. No hay mención ni del crisma ni de la unción en el Evangelio; la imposición de manos ya no aparecía en los rituales del tiempo del Concilio y los testimonios de los Santos Padres acerca de la imposición y de la unción deben de aplicarse al bautismo y no a la confirmación.

La controversia con Chemnitz y con sus discípulos hizo necesaria una investigación detallada y profunda de las fuentes históricas de la doctrina católica por parte de los teólogos, y mientras esta investigación terminó por justificar completamente los dogmas de la fe, al mismo tiempo impuso como necesaria una modificación de algunas teorías propuestas por los escolásticos.

Los siglos 17 y 18 fueron de los más críticos en la historia de la Iglesia y no se alabarán bastante los esfuerzos hechos por los teólogos católicos en su lucha general contra las herejías. Hicieron investigaciones minuciosas y detalladas en casi todo el campo teológico, pero de una manera especial sobre la teología de los sacramentos, tanto en oriente como en el occidente (19). Encontraron pruebas indudables de la existencia de los siete sacramentos, de su institución por Cristo y de su eficacia objetiva; pero al mismo tiempo se dieron cuenta de un desarrollo o evolución en la manera de administrarlos, especialmente en lo que se refiere a la penitencia, confirmación y orden. Estos datos indudables no podían compaginarse fácilmente con las teorías anteriores de la determinación «in specie» de su materia y forma por Cristo.

Todo esto dió lugar, primero, a la teoría de la determinación genérica de la materia y forma de algunos de los sacramentos;

(19) Como ejemplo de estos trabajos podemos citar: Arcudius, «De Concordia occidentalis et orientalis Ecclesiae in septem sacramentorum administratione», 619; los trabajos de Morino (1651-1655), Martène y Renaudot; y el «Euchologion, sive Rituale Graecorum», de Goar.

y, segundo, a las opiniones acerca de la materia y forma de la confirmación, que hoy día todavía existen entre los autores, y de las cuales hablaremos enseguida (20). Dió lugar también a modificaciones en las opiniones acerca de la materia y forma de otros sacramentos que no nos interesa por ahora.

Sin embargo, no faltaron quienes opinasen que todavía se podían reconciliar las investigaciones hechas hasta entonces con la teoría de la determinación específica por Cristo de la materia y la forma de todos los sacramentos. De estos teólogos quizás el que tuvo más fama e influencia, a fines del siglo XVIII y durante casi todo el siglo XIX, fué Billuart, defensor de la teoría de la determinación «in specie». Sin embargo, a pesar de su fama y su erudición indudable, hoy día la mayoría de los teólogos se inclinan a la teoría de la determinación genérica de la materia y forma de algunos de los sacramentos, incluso de la confirmación. Vamos a resumir brevemente, por tanto, la posición actual entre los católicos.

Persuadidos, sin duda, por las conclusiones de las investigaciones histórico-teológicas, los modernos se inclinan a la teoría de la determinación genérica de la materia y forma de algunos sacramentos por Cristo, es decir, la Iglesia puede, por su magisterio infalible, introducir o permitir modificaciones en la materia y forma de algunos sacramentos, «salva eorum substantia». Esta teoría parece comprobarse más y más cada día, y hoy parece que puede considerarse como cierta, especialmente después de la constitución «Sacramentum Ordinis» (21) acerca de la materia y forma del sacramento del orden—, constitución que tiene mucha importancia, no solamente por razón de su doc-

(20) Cf: Maldonatus, Disp. circa Sept. Rom. Eccles. Sacram. Lugduni, 1614, t. I, p. 113.

Santebeuve, De Confirmatione, Disp. III, a. 1.

Witasse, Cursus Compl. Migne, t. XXI.

Estius, Dist. IV, 1. para. 116.

Morinus, De Adm. Sac. Poenit. lib. VIII, c. XVII, n. 1. De Confir. (1703).

De Lugo, De Confirm. P. I, art. III, sect. 3. De Sac. in gen. d. VIII.

(21) Cf: AAS. Jan. 1948.

trina acerca de este sacramento, sino también por la interpretación que nos da de la frase «salva eorum substantia» (22).

Los modernos no dan mucha importancia a la cuestión de la sacramentalidad de la confirmación, puesto que la consideran resuelta de una manera clarísima por las investigaciones ya hechas en esta materia; pero todavía siguen las investigaciones acerca de la historia del rito, para determinar cuál fué el rito esencial de este sacramento en distintos momentos de su evolución. En particular los escritos de los Santos Padres han sido objeto de mucho estudio. Sin embargo, vemos en los modernos algunos de los problemas que tanto preocupaban a los escolásticos, especialmente el problema de la materia esencial de este sacramento a través de los tiempos.

Todos están de acuerdo en que, hoy día, la unción forma, por lo menos, una parte muy importante del rito de la confirmación; pero ¿fué así desde el principio? Aquí es donde empieza la discrepancia entre los autores. El P. Galtier divide las opiniones corrientes en dos grupos, pero, como veremos, quizá ha simplificado demasiado el asunto. Dice: «Une opinion fort commune aujourd'hui (Tanquerey, Van Noort, Billot, Pesch) nie que le rite propre de l'imposition des mains ait *jamais* été vraiment sacramentel; c'est à l'onction *seule* qu'appartient et a toujours appartenu ce caractère. Une autre opinion affirme, au contraire, le caractère sacramentel de l'imposition des mains, qu'elle considère comme ayant *toujours* été, et comme étant encore, matière du sacrement» (23).

La primera opinión, según la cual la materia de la confirmación ha sido *siempre* la unción, va perdiendo mucho ante la crítica que se puede hacer de sus propios fundamentos, es decir, las pruebas propuestas en forma de citas tomadas de las obras de los Padres de la Iglesia. Estos textos se han criticado por dos razones: primero, porque muchos de ellos no se refieren a la unción de la confirmación, sino a la del bautismo, y, segundo, porque estos textos prueban solamente que se empleaba la un-

(22) Cf.: «The Church and Her Sacraments», by Canon Smith, *Clergy Review*, 1948. Dice el Papa: «...Ecclesiae nulla competat potestas in «substantiam sacramentorum» id est, in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit». AAS. Jan. 1948, p. 5.

(23) Cf.: DTC. art. «Imposition des mains», col. 1347-1348.

ción en la ceremonia de la iniciación cristiana, y no que se considerase como la materia esencial de la confirmación (24).

Hay que admitir, desde el principio, que no es siempre fácil determinar a qué unción se refieren algunos textos de los Padres, y es uno de los puntos acerca de la confirmación que podía ser objeto de una investigación minuciosa, por lo demás de mucho interés teológico. Ya lo ha intentado el P. Galtier (25), pero todavía hace falta penetrar más en el fondo de esta cuestión.

La segunda opinión insiste en que, desde el principio, la materia de la confirmación fué la imposición de manos, sin la unción con crisma o juntamente con ella, por lo menos en la Iglesia occidental. Esta opinión parece evitar los escollos de la primera, pero sin embargo no carece de dificultades.

En primer lugar, hasta ahora no ha conseguido explicar de una manera satisfactoria la diversidad de rito en las Iglesias oriental y occidental. En el oriente, como veremos más tarde, la imposición de manos desapareció del rito de la confirmación a fines del siglo IV, por lo menos como una acción distinta de la unción con crisma. Tampoco explica las diferencias en el rito que existían en la Iglesia latina y en las iglesias de los países de rito galicano.

Pero la dificultad principal que encierra esta opinión aparece de nuevo en los textos donde los Santos Padres hablan de la imposición de manos. Es aquí donde existe una confusión bastante grande, porque es necesario precisar—si fuese posible hacerlo—a qué imposición de manos hacen referencia. Puede ser que muchos de estos textos correspondan, en realidad, a la penitencia o, por lo menos, a la reconciliación de herejes.

Existe aún una tercera opinión fundada en el estudio de los textos de los Padres y de las liturgias antiguas, de la cual hablaremos más detalladamente en la segunda parte de este trabajo. Según esta opinión la materia esencial de la confirmación fué, durante mucho tiempo, la imposición de manos; pero, al separarse los dos sacramentos de la iniciación cristiana, empezó a emplearse la unción, que antes pertenecía al bautismo, para

(24) Véanse, por ejemplo, los textos citados por Billot, «De Eccl. Sacr.» Roma, 1900, p. 270; Chr. Pesch, «Praelect. Dog.» t. VI, p. 231-233, D'Alès, «De Bapt. et Confirm.» p. 186-187.

(25) Cf: DTC. «Imposition des Mains», c. 1358-1373.

significar el don del Espíritu en la confirmación, juntamente con la imposición de manos. Esta unción constituye una *explicación* de la imposición y de los efectos del sacramento.

Con lo dicho hasta ahora el lector se dará cuenta de los puntos principales que forman el problema central con que se encuentran los modernos en sus estudios acerca de la confirmación. Estos puntos principales de dificultad pueden resumirse así:

a) Se trata de determinar cuál fué el rito de la confirmación desde los principios de la Iglesia hasta nuestros tiempos, tanto en Oriente como en Occidente.

b) Para contestar de la manera debida a este problema será menester seleccionar los textos de los Santos Padres para precisar cuáles pertenecen a la unción bautismal—especialmente la que sigue al bautismo—y cuáles deben aplicarse a la confirmación. También es necesario precisar si estos textos hablan de la unción como parte de la ceremonia de la iniciación de tal manera que sea exigida como materia esencial del bautismo o de la confirmación. Lo mismo hay que hacer con los textos que hablan de la imposición de manos, porque éstos pueden aplicarse:

- I. A la penitencia como tal.
- II. A la reconciliación de herejes.
- III. A la confirmación.

De estos dos últimos problemas, el de la imposición de manos se nos presenta con más dificultades, porque es posible—no digamos probable—que en algunas partes de la Iglesia se empleara la confirmación, o por lo menos el mismo rito, para la reconciliación de algunos herejes. Como se ve, es verdad lo que dijo Saltet, es decir, que aunque la teología de la confirmación parezca muy fácil en los manuales, se nos ofrece más complicada cuando la estudiamos en los grandes teólogos y en la tradición de la Iglesia.

II.—LA POSICION DE LOS PROTESTANTES

Ahora vamos a estudiar la confirmación desde el punto de vista de los teólogos protestantes, especialmente de los modernos. Tal estudio no es solamente interesante, sino necesario y muy útil para el teólogo católico, porque desde los tiempos de los primeros reformadores hasta ahora ha habido ciertos cambios en la actitud de la Iglesia protestante dignos de notarse. Ade-

más, es inútil argüir contra un adversario sin conocer bien la posición que adopta él frente a nuestros argumentos y doctrina. Argüir contra los protestantes de hoy día como si estuviéramos en la época de Lutero, Melanchthon, Calvino y Chemnitz sería gastar el tiempo sin esperanzas de éxito alguno.

Algo se ha dicho ya al hablar de la doctrina definida en el Concilio de Trento sobre los errores de los primeros reformadores. Sabido es que, en general, el protestantismo era una reacción contra la misma vida y progreso de la Iglesia. No quisieron reconocer ninguna autoridad fuera de la de la Sagrada Escritura, y por lo tanto, rechazaron cualquier desarrollo o progreso que no tuviese el sello de los tiempos apostólicos. La Iglesia de la Edad Media—según los protestantes—no podía ser la de los Apóstoles, porque contenía muchas cosas de origen puramente humano, ajenas al espíritu del Evangelio. Por esta razón rechazaron muchos sacramentos, porque ni su institución por Cristo ni su existencia en tiempos apostólicos podían probarse por la Sagrada Escritura.

Como consecuencia lógica de su doctrina acerca de la justificación por la fe, Lutero se vió obligado a rechazar todos los sacramentos. Sin embargo, él mismo se contradice muchas veces en sus obras (26). Ya sabía que los Apóstoles impusieron las manos para dar el Espíritu Santo; pero según él, se trataba solamente de las gracias gratis dadas, y como éstas desaparecieron de la Iglesia después del primer siglo, es inútil conservar el rito mediante el cual se pretendía concederlas.

Melanchthon iba un poco más lejos, tanto en su doctrina acerca de la confirmación, como en sus esfuerzos para negar la evidencia de la Sagrada Escritura. Concede el hecho de la imposición de manos por los Apóstoles, pero niega todo valor a la confirmación, porque no puede justificarse mediante la Sagrada Escritura. La esencia de esta ceremonia durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia fué la profesión de la fe, después del bautismo, con lo cual los neófitos daban una prueba de haber rechazado toda herejía. Pero la ceremonia de la confirmación, tal como existía en la Edad Media, era inútil y sin

(26) Véase, por ejemplo, «De Captiv. Babyloniae» (ed. Wamer, pp. 501 y 608.

eficacia, como instrumento de la gracia de Dios, siendo de institución puramente eclesiástica.

Calvino iba aún más lejos. La confirmación no era solamente una ceremonia inútil, sino que cualquiera que atribuyese eficacia alguna al crisma insultaba a Cristo, insultaba el sacramento del bautismo y no era digno de la salvación eterna.

Como hemos visto, estos errores fueron condenados en el Concilio de Trento, y los hemos mencionado brevemente aquí para que vean nuestros lectores con más facilidad la relación entre la doctrina de los primeros reformadores y la de los protestantes modernos.

Puede decirse que los calvinistas han progresado muy poco desde los tiempos de su fundador, y quizás lo mismo deba afirmarse de las iglesias luteranas de Alemania, las cuales, según Konrad Algermissen, no admiten la existencia de los siete sacramentos, con la excepción de las sectas que se llaman «La Iglesia católica apostólica» y «La nueva Iglesia apostólica» (27). Sin embargo, debemos confesar que, en general, la Iglesia protestante ha modificado bastante su posición respecto de la confirmación. Aquí vamos a concentrar nuestra atención en la Iglesia anglicana, primero, porque existe más documentación acerca de ella, y, segundo, porque es la sección de la Iglesia protestante que tiene más influencia general hoy día.

Al hablar de la posición teológica de la Iglesia anglicana es preciso distinguir cuidadosamente entre lo que podemos llamar su doctrina oficial y la de sus principales teólogos, porque, debido a la falta de toda autoridad o «magisterium», los teólogos protestantes gozan de una libertad tan grande que puede decirse, sin exageración, que cada uno piensa o escribe como le place.

Cuando empezó la Reforma en Inglaterra la doctrina oficial de la Iglesia anglicana se formuló en el documento que se titula «Los treinta y nueve artículos». Esta doctrina admite solamente dos sacramentos, el bautismo y la cena del Señor, y rechaza los demás, incluso la confirmación. Digan lo que quieran los protestantes modernos acerca de la verdadera interpretación de estos artículos, la intención de los primeros reformadores era negar

(27) Cf: «Christian Denominations» por Konrad Algermissen, Herder, St. Louis, 1948, p. 931.

todo valor sacramental a la confirmación (28), lo que puede comprobarse fácilmente por el estudio de los escritos de los teólogos protestantes de aquellos tiempos (29). Según estos escritores, el gran mérito de la Reforma fué la reivindicación del sacramento del bautismo en su puesto, de primera importancia en la vida y en la doctrina de la Iglesia, para dejar a la confirmación en la posición que ocupaba en los tiempos apostólicos, como una profesión de fe hecha después del bautismo, sin valor sacramental alguno. Como profesión de fe era útil y podía conservarse en la Iglesia, pero como sacramento era vano, porque carecía de toda autoridad de institución divina por Cristo y tampoco era instrumento de la gracia de Dios. Esta doctrina se trasladó a la vida práctica de la liturgia mediante el «Libro de Oración» (Book of Common Prayer) de 1552, que tiene una fórmula para la administración de la confirmación muy mutilada.

Ahora vamos a comparar esta posición de los primeros reformadores en Inglaterra con la actitud, tanto oficial como extra-oficial, de la Iglesia anglicana de hoy día. Como fuente de la doctrina oficial consideramos, ante todo, las conclusiones de la comisión, formada en 1922 por los Arzobispos de Canterbury y York, para estudiar y redactar la doctrina oficial de la Iglesia anglicana. Publicaron estas conclusiones en 1938 (30). Haremos un breve resumen de las referentes a la confirmación.

En primer lugar, la comisión distingue entre los dos sacramentos más importantes, es decir, el bautismo y la cena del

(28) Véase el artículo XXV: «Confirmation, Penance etc... are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly as states of life allowed in the Scriptures».

(29) Algunos de los teólogos protestantes modernos quieren interpretar este artículo XXV de la confirmación como se practicaba en la Iglesia católica de la Edad Media, y no de la confirmación como sacramento administrado por los Apóstoles. Esto no era la intención de los reformadores: Véanse:

«Obedience and the Christian Man», Tyndale, (Works, Parker Soc. vol. 1, p. 277).

«Catholic Doctrine of the Church of England», Thomas Rogers, (Parker Soc. p. 255).

«A Treatise of the Sacraments», Jewel, (Works, Parker Soc. vol. 2, p. 1126).

(30) «Doctrine in the Church of England», (Soc. for the Promoting of Christian Knowledge, London, 1938).

Señor, y «cinco ritos que comúnmente se llaman sacramentos». Entre estos últimos aparece la confirmación (31). Cuando hablan directamente de la confirmación encontramos en este documento los siguientes puntos interesantes:

- I. Una definición de la confirmación.
- II. Una descripción de su materia y forma en la Iglesia anglicana.
- III. Una admisión de su origen apostólico.
- IV. Una declaración de que la profesión de fe, que en la Iglesia anglicana precede a la imposición de manos, no pertenece a la esencia del rito.
- V. La confirmación es un instrumento de la gracia de Dios en cuanto que da el Espíritu Santo y sus dones.

Por razón de su importancia, vamos a desarrollar estos puntos un poco más, citando el mismo texto del documento en las notas.

I. En su definición de la confirmación la comisión no emplea la palabra «sacramento», sino que se contenta con decir que este es el nombre que se ha dado desde el siglo V a un rito asociado al bautismo, en el cual las oraciones para la venida del Espíritu Santo van acompañadas de la imposición de manos, y, en la mayoría de las Iglesias del occidente y oriente, de la unción y señal de la Cruz (32).

II. En la Iglesia anglicana la materia es la imposición de manos—no la unción—y esto se ha hecho con intención, para volver a la costumbre que existía en tiempos apostólicos, como demuestra el Nuevo Testamento. La forma es una oración para la venida del Espíritu Santo (33).

(31) *Op. cit.* p. 126.

(32) «Confirmation is the name given by the Western Church since the fifth century to the act closely associated with baptism, in which prayer for the descent of the Holy Spirit is accompanied by the laying on of hands, and also in the greater part of Christendom, both East and West, by the anointing with oil and the sign of the Cross.

Op. cit. p. 186

(33) The form of confirmation is prayer for the Holy Spirit. In our English prayer book this is preceded by the candidates confirming or renewing their baptismal promises. This however, is not an essential element in the rite.

The matter is, in the anglican rite, the laying on of hands—a deliberate return to the New Testament».

Op. cit. p. 188

III. La comisión afirma claramente, después de dar una definición de la confirmación, que la evidencia del Nuevo Testamento nos permite descubrir el origen de este rito en los tiempos apostólicos (34).

IV. Al hablar de la forma, que en la Iglesia anglicana es una oración para la venida del Espíritu Santo, dice la comisión que, en el ritual anglicano, esta oración sigue a una profesión de fe hecha por el que se presenta para recibir este rito. Sin embargo, esta profesión de fe no es elemento esencial al rito de la confirmación (35).

V. La sección donde habla la comisión de los efectos de este sacramento es, quizá, la más interesante de todas. En primer lugar, admite que la relación entre el bautismo y la confirmación es difícil de precisar. Es digno de notarse que este punto es muy discutido hoy día entre los protestantes. Sin embargo, dice que todos los teólogos están conformes en que, en la confirmación, se da el Espíritu Santo para fortalecer al cristiano. Los dones del Espíritu que, en la tradición, se asocian con la confirmación son los mismos designados en Isaías XI como dotes del Mesías, y por lo tanto, es necesario admitir que la confirmación es instrumento verdadero de la gracia de Dios (36).

Esto se confirma en la liturgia moderna de la Iglesia anglicana en comparación con la de 1552. En la introducción a la fórmula de la confirmación, en la edición de 1928 se ha introducido el testimonio de los Hechos de los Apóstoles (VIII, 14-17) para probar que en este rito se concede un don especial del Espíritu Santo mediante la imposición de manos y la oración que le acompaña (37).

La mayoría de los teólogos anglicanos modernos están de acuerdo con esta doctrina de la comisión o, por lo menos, con sus tendencias generales; pero todavía hay quien se opone, para

(34) «The evidence of the New Testament enables us to trace this custom to Apostolic times».

Op. cit. p. 186

(35) Op. cit. p. 188. Cf. nota n. 33.

(36) «The precise relation between the gift bestowed in baptism and the gift bestowed in confirmation cannot be defined... All theologians agree that in Confirmation the Holy Spirit is given to strengthen the christian... But the gifts of the Holy Spirit traditionally associated with Confirmation are those with which in Isaías XI the Messiah is said to be endowed... Thus there is a real gift of grace bestowed in Confirmation.

(37) Cf.: la edición del ritual del año 1928.

mantener la doctrina rígida de los primeros reformadores. Así, por ejemplo, Ramsey, reafirmando la doctrina de los treinta y nueve artículos, niega rotundamente toda sacramentalidad a la confirmación y dice que no es más que una ocasión solemne para hacer la profesión de aquella fe que el neófito confesó mediante sus padrinos en el acto del bautismo (38). Pero a pesar de estos pocos, que todavía insisten en la doctrina de los reformadores, la mayoría de los teólogos anglicanos admiten que la confirmación es un instrumento de la gracia de Dios, de institución divina o, por lo menos, apostólica (39).

Con la evolución, dentro del seno del protestantismo, de la secta que se llama anglo-católica, vemos un cambio radical en el «estado de la cuestión» en los escritos de los teólogos protestantes. Como todos—o casi todos—admiten la sacramentalidad de la confirmación, sus escritos tienen como punto central la esencia teológica de ella, es decir, su relación con el bautismo y la gracia especial que concede. Podemos distinguir entre ellos dos opiniones extremas.

Según la primera, en el bautismo recibimos una acción «ad extra» del Espíritu Santo como causa eficiente de nuestra regeneración, mientras sólo por la confirmación recibimos la inhabilitación del mismo Espíritu. Por lo tanto, según estos autores, la confirmación era más importante que el bautismo en el rito de la iniciación cristiana de los primeros siglos (40). Viene a parar en esta opinión la de Wotherspool, según la cual en el bautismo recibimos la gracia del Espíritu Santo, pero en la confirmación recibimos el don del mismo Espíritu (41). Como se ve, para estos autores el bautismo no es más que una preparación para la confirmación.

(38) A. M. Ramsey, «The Doctrine of Confirmation», *Theology*, Sept. 1945, p. 195.

(39) Al terminarse el trabajo de la comisión anteriormente citada, se formó otra para el estudio especial de la materia de la confirmación. Los resultados de ésta se han publicado ya, Cf: «Confirmation Today» (Press and Publications Board), 1944, pero causaron tanta discusión entre los teólogos protestantes que no pueden considerarse como doctrina oficial de la Iglesia anglicana.

(40) Cf: F. W. Puller, «What is the distinctive grace of Confirmation?», London, 1880.

A. J. Mason, «The relation of Confirmation to Baptism», Longbans, 1890.

(41) H. J. Wotherspool, «Religious values in the Sacraments», London, 1927.

Algunos autores criticaron bastante esta opinión, entre otros Bright y Wirgman (42), pero la controversia no consiguió mucha importancia entonces, ni tampoco se desarrolló por completo hasta más tarde. Pero en 1936 empezó de nuevo con los escritos de Gregorio Dix, uno de los más renombrados de los teólogos protestantes modernos, de la escuela anglo-católica. Se mostró de completo acuerdo con la posición adoptada por Mason, y quizá iba aún más lejos que él.

Según Dix, el bautismo no es más que un preludio de la confirmación. De tal manera constituye el momento decisivo de la iniciación cristiana, que en la Edad Apostólica tenían la costumbre de administrar la confirmación antes que el bautismo de agua. En este rito antiguo la materia era una especie de bautismo en óleo. Dix encuentra el origen teológico de este rito en una equivalencia entre aquél y la circuncisión que practicaban los judíos de aquellos tiempos. Es decir, los judíos tenían por costumbre imponer la circuncisión en los paganos que quisieran ser judíos. Los católicos veían en la confirmación un rito equivalente para la admisión de los neófitos al seno de la Iglesia (43).

A pesar de la vehemencia con que defendió Dix su posición, no llegó a deducirse de sus principios la consecuencia lógica, pero ésta no tardó mucho en aparecer. Así es que Kirk no tuvo ningún reparo en afirmar que el cristiano que ha recibido el bautismo, pero todavía no ha sido confirmado, no ha recibido el Espíritu Santo de una manera sacramental, ni dentro del plan de la Iglesia de Cristo (44). Lo mismo afirma Thornton cuando

(42) Cf: Bright, «Morality in Doctrine», p. 91, y Wirgman, «The Doctrine of confirmation considered in relation to Holy Baptism as a sacramental ordinance of the Church», London, 1897.

(43) «Confirmation was in the apostolic age regularly administered before baptism in water, that the original matter of the rite was a baptism by effusion in oil... and that Confirmation originated as the christian equivalent of the circumcision imposed on proselytes to Judaism, and had the same importance and significance for Christians that circumcision had for Jews—i. e. Confirmation constituted the effective rite of admission to the New Covenant».

Gregory Dix, «Confirmation or the laying on of hands», Theology, occasional papers, N.º 5. 1936, p. 1.

Es digno de notarse que esta idea de la equivalencia entre la circuncisión y la confirmación aparece con frecuencia en los escritos de los modernos protestantes. Cf: Thornton, «Confirmation Today», (Dacre Press, 1946), p. 5.

(44) Cf: Oxford Diocesan Magazine, Nov. 1944, p. 99.

dice que sin la confirmación no hay verdadera inhabitación del Espíritu Santo en el alma.

Los escritos de estos teólogos hicieron surgir de nuevo la controversia entre los mismos protestantes, dando lugar a otra opinión opuesta a la primera. Después del trabajo de la comisión anteriormente citada, las convocatorias de Canterbury y York formaron otra para estudiar la naturaleza de la confirmación y su relación con el bautismo. Las conclusiones de esta comisión se presentaron en octubre de 1944. Manifiestan otra teoría acerca de la naturaleza de la gracia especial de la confirmación, es decir, que es para los seglares lo que es la ordenación para los sacerdotes. El bautismo es el sacramento de la regeneración y mediante ello nos hacemos miembros de la Iglesia de Cristo. La confirmación nos da una comisión para ejercer aquel ministerio que corresponde a todo miembro de la Iglesia. (45).

Al hablar de una manera más detallada de los efectos de este sacramento afirma la comisión que

I. El Espíritu Santo obra tanto en el bautismo como en la confirmación.

II. El mismo Espíritu se comunica mediante los dos ritos, y no hay que pensar que el don del Espíritu no se recibe más que en la confirmación.

III. Es difícil de creer que cualquiera de los dones necesarios para cooperar con las gracias recibidas en el bautismo no se conceden hasta que se reciba el rito de la confirmación (46).

Como se ve, aquí tenemos no solamente una opinión, sino al mismo tiempo una reacción contra la opinión anteriormente citada de Mason y Dix, pero expuesta en forma de conclusiones, sin aparato científico para apoyarla. Sin embargo, este aparato científico no tardó mucho en presentarse, y de una pluma muy erudita en la materia de los Santos Padres. En el año 1951 G. Lampe, profesor del Colegio de San Juan de Oxford, publicó su libro titulado «The Seal of the Spirit» (47), el libro más importante que ha salido del campo protestante desde Mason.

(45) «Confirmation Today», Interim report of joint committees on Confirmation, Oct. 1944, p. 14-17. (Press and Publications Board, 1944).

(46) Op. cit. pp. 9, 10, 11.

(47) «The Seal of the Spirit», por G. W. H. Lampe, Longmans, 1951.

Como teólogos católicos no podemos estar de acuerdo con muchas de sus conclusiones, pero tienen bastante importancia dentro del protestantismo, y por esta razón haremos un breve resumen de ellas.

Lo que dice de los testimonios del Nuevo Testamento acerca de la confirmación es sorprendente y se ve que en esta materia el autor está completamente desorientado. Su conclusión es que no se puede probar por la Sagrada Escritura que existiese en aquellos tiempos otra «sigilación» del pueblo cristiano, mediante cualquier otro rito distinto, que el del bautismo. Tampoco se puede deducir por lo que dice el Nuevo Testamento que el bautismo incluyera otro rito más que el bautismo en agua. No existió ningún sacramento especial para el bautismo en el Espíritu. La imposición de manos no era más que una ceremonia para conceder los carismas para el trabajo misionero (48).

En una fecha indeterminada, pero de origen muy antiguo, el rito del bautismo se complicaba con la adición de otras ceremonias, entre ellas la imposición de manos y la unción. Esto duró hasta la Reforma, cuando la Iglesia protestante volvió al rito de los tiempos apostólicos. La confirmación, como sacramento distinto del bautismo, tuvo su origen en la separación artificial de las ceremonias de la iniciación cristiana. Esta separación dió lugar a la doctrina que dice que en el bautismo se concede el Espíritu Santo y sus dones, mientras en la confirmación se da al cristiano una fuerza especial para el combate espiritual contra el mundo.

Entonces, ¿qué es la confirmación y qué valor tiene? Para Lampe es una ceremonia de origen post-apostólico, pero concede gracias especiales, no para ser cristiano perfecto—para eso bastan las gracias del bautismo—sino para el apostolado de los seglares dentro del plan de la Iglesia de Cristo. No debe considerarse como sacramento en el sentido perfecto y estricto de la palabra. Sin embargo, no es inútil. «Confirma» las gracias concedidas en el bautismo, es decir, exprime, explica y recuerda las gracias anteriormente concedidas en el bautismo. También confiere el sacerdocio seglar, es decir, da al candidato una comisión para el apostolado. Así que, mediante esta ceremonia, recibe

(48) Op. cit. p. 306-308.

toda la ayuda espiritual para que tome parte en la misión de la Iglesia para la conversión y santificación del mundo (49).

A nuestro juicio es la reacción contra las teorías extremas de Mason y Dix que ha hecho a Lampe rechazar tanto el origen apostólico como la sacramentalidad de la confirmación. El mismo se muestra dudoso algunas veces acerca de estos dos puntos. Su erudición en la materia de los Santos Padres es indudable, y cuando llegue a deshacerse de sus prejuicios quizá no encontrará ninguna dificultad en admitir la doctrina católica acerca de este sacramento.

De este breve resumen de la doctrina de la Iglesia protestante, por lo menos en sus tendencias generales, nuestros lectores se darán cuenta de muchas conclusiones que tienen su importancia para todo teólogo católico.

En primer lugar, se destaca el hecho de que ha habido un cambio radical dentro del protestantismo, desde los tiempos de los primeros reformadores hasta ahora, frente a la cuestión de la confirmación. Los documentos que hemos citado lo prueban de una manera contundente. Ya todos los anglicanos atribuyen alguna eficacia a este rito y ninguno se atreve a decir que es una ceremonia inútil. Muchos admiten su origen apostólico, y la mayoría—incluso Lampe—conceden que la reforma en este rito, hecha por Lutero, Melancthon y Chemnitz, por lo menos como se aplicó en Inglaterra, no tiene nada de común con el rito de la confirmación que se empleaba en la Iglesia católica antiguamente (50). Como verán nuestros lectores, ésta es una cosa de mucha importancia para nosotros.

(49) «Confirmation, therefore, appears to be a valuable and highly significant part of the initiation of the person who is baptised as a believer, though it loses much by being separated from baptism; it must not, however, be regarded as a rite by which such a person becomes in the full sense a Christian; for this Baptism is entirely sufficient; nor must it be considered as a sacrament in the true and full sense of a «sacrament of the Gospel», for to do this would be to depreciate those which are rightly so called...»

Op. cit. p. 321.

«Apart from the confirmation to the candidate of the benefits of Baptism is perhaps his ordination to an «apostolate» in the sense of a commission for service in the Church's mission to the world».

Op. cit. p. 322.

(50) Acerca de este punto nos dice Lampe: «Confirmation as envisaged by the reformers and as practised in accordance with the Prayer Books of 1552 and thereafter, has little in common with the rite that was performed, either as part of the baptismal service or as a separate act, in the Church of the early centuries, and it has no direct Scriptural precedent».

Op. cit. p. 314.

Actualmente los protestantes anglicanos enfocan esta cuestión de la confirmación de una manera muy distinta que nosotros. Para los católicos el primer problema es la historia del rito de este sacramento, para determinar y demostrar cómo, cuándo y por qué se desarrolló este rito desde los tiempos apostólicos hasta ahora. Para los protestantes la cuestión que les preocupa hoy día es la naturaleza de la Iglesia de Cristo y la relación de sus miembros entre sí y con Cristo, su fundador. Esta tendencia se ve claramente en los escritos de Karl Barth, por ejemplo. Ven este problema desde el punto de vista de la actuación de cada miembro de la Iglesia en la conversión del mundo y la salvación de las almas. Saben muy bien que la confirmación era, en tiempos apostólicos, una especie de misión, y que mediante esta ceremonia el cristiano recibía un don especial del Espíritu Santo que le fortalecía en su tarea de profesar la fe sin temor frente a las persecuciones de entonces. Por eso el punto central de sus estudios es la relación entre el bautismo y la confirmación, para determinar qué gracias especiales confiere este rito (51).

Sin embargo, los dos puntos de vista tienen algo de común, puesto que cualquier estudio histórico acerca del rito de la confirmación debe orientarnos también acerca de la doctrina de los Santos Padres sobre la eficacia especial de este sacramento.

Aquí, al terminar esta primera parte de nuestro trabajo, nos parece oportuno indicar brevemente los puntos principales que merecen un estudio concienzudo de parte de los peritos católicos en la materia. Es un trabajo que puede tener muchas consecuencias de importancia en el campo de los protestantes, puesto que ahora están muy dispuestos a estudiar cualquier trabajo que toque estos puntos.

En primer lugar, está el trabajo del exégeta católico, para someter a un examen crítico los textos del Nuevo Testamento que tratan de la confirmación, para probar que aquella imposición de manos era un rito sacramental en el sentido verdadero de la palabra. También merece un estudio especial la doctrina de San Pablo acerca de la «sigilación» del cristiano, para ver si estos textos deben aplicarse al bautismo, a la confirmación o a la unión de estos dos ritos en la iniciación cristiana. Al mismo

(51) Cf.: «The Theology of Confirmation in relation to Baptism», por Gregory Dix, p. 34. (Dacre Press, Westminster, 1948).

tiempo convendría examinar a fondo la teoría de Mason y Dix, según la cual la confirmación equivalía, en tiempos apostólicos, a la circuncisión entre los judíos de aquellos tiempos. Cualquier teólogo católico que haga un trabajo de éstos debe tener en cuenta las distintas teorías que existen en la Iglesia protestante hoy día acerca de la significación de estos textos del Nuevo Testamento (52).

El problema histórico del rito de la confirmación, desde los tiempos apostólicos hasta ahora, debe estudiarse bajo un doble punto de vista, es decir, bajo el aspecto puramente histórico-crítico de los ritos, en las liturgias occidentales y orientales, y desde el punto de vista de los testimonios de los Santos Padres. En esto último lo más importante es la distinción entre los textos que deben aplicarse al bautismo—especialmente los que hablan de la unción bautismal—y los que pueden y deben aplicarse a la confirmación. Aquí existe todavía mucha confusión por razón de la dificultad del asunto, pero un estudio crítico de las fuentes puede, por lo menos, separar los testimonios en tres grupos: los textos que sin duda hablan del bautismo, los que deben aplicarse a la confirmación, y los dudosos.

Para conseguir esta división de los textos de los Padres será menester deshacernos de todo prejuicio y considerar primero la unción, para determinar dónde se emplea esta palabra para significar el mismo don del Espíritu, dónde significa la unción que se empleaba entonces después del bautismo y dónde tiene aplicación a la unción de la confirmación. Lo mismo hay que decir de la imposición de manos, porque ésta algunas veces se emplea en la confirmación, aplicándose otras a la penitencia o a la reconciliación de los herejes. Este último estudio necesita mucho cuidado, puesto que parece que en algunas Iglesias particulares se empleaba el mismo rito de la confirmación para la reconciliación de herejes (53). Por estas razones es menester un examen crítico de los textos de los Santos Padres.

(52) Pueden consultarse en esta materia los primeros capítulos de «The Seal of the Spirit», de Lampe, y la bibliografía abundante que incluye este libro. También la sección primera del libro de Mason, donde habla de la evidencia del Nuevo Testamento, dará el modo de pensar de la otra opinión protestante.

(53) Cf.: «La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine», Fr. de Saint-Palais D'Aussac, París, 1943.

Por último, hace mucha falta un trabajo teológico sobre la cuestión de los efectos de la confirmación en su relación con el bautismo, para ver cuáles son las gracias especiales de este sacramento y cómo perfecciona al bautismo. Esta doctrina puede estudiarse en el Nuevo Testamento, en los escritos de los Padres de la Iglesia y en los grandes teólogos escolásticos. Puede estudiarse también bajo el aspecto de la actuación en la vida cristiana de los dones del Espíritu Santo, es decir, en su aspecto teológico-místico (54). Nos ayudaría en este estudio un trabajo concienzudo sobre la actividad del Espíritu Santo en la Iglesia según el Nuevo Testamento y los Padres.

Mucho se ha hecho ya, pero todavía queda mucho por hacer. Con tales trabajos de verdadera investigación podríamos ayudar a los protestantes a deshacerse de sus errores y reunirse con la verdadera Iglesia de Cristo. Al mismo tiempo ayudamos a los predicadores en su tarea de explicar a los fieles las ventajas enormes que confiere este sacramento y la aplicación de sus gracias especiales a la vida espiritual del cristiano.

Al canonista toca la cuestión tan discutida del ministro de este sacramento, no solamente bajo su aspecto histórico, sino también para determinar, si fuese posible hacerlo, lo que le da al simple sacerdote la delegación como ministro extraordinario de la confirmación. Como se ve, esta cuestión tiene menos valor para la apologética que las cuestiones teológicas, pero podía ayudarnos bastante en nuestros estudios sobre la historia del rito de la confirmación.

Para animar a los teólogos católicos en sus esfuerzos para estudiar estos puntos tan importantes citamos aquí las palabras del Decreto de la Sagrada Congregación de los Sacramentos, del 14 de septiembre de 1946: Dice: «*Licet explorati iuris sit Confirmationem ad animarum salutem de necessitate medii haud requiri (Can. 787 Codicis J. C.), ob eius tamen praecllentiam et ampla quae secumfert praeclara dona, omni ope est adnendum parochis ceterisque pastoribus ut christianorum nemo, data occasione, tam excellens salutiferae Redemptionis mysterium negligat; quum admirabili sit adiumento ad acriter decertan-*

(54) Por eso son muy importantes trabajos como el del P. Ignacio Menéndez-Reigada, O. P., «Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana», Madrid, 1948.

dum contra diaboli nequitiam, mundi et carnis illecebras; ad gratiae virtutumque omnium in terris, gloriaeque maius incrementum assequendum in coelis» (55).

Vamos a examinar ahora los textos de los Santos Padres y escritores de la Iglesia hasta la época de los escolásticos, para ver si, mediante este estudio, podemos llegar a una conclusión más o menos probable acerca de la historia primitiva del rito de la confirmación. Para conseguir este propósito será menester investigar primero los textos donde hablan de la unción y luego los que se refieren a la imposición de manos, con el fin de determinar, si fuese posible, la aplicación y valor de aquellos testimonios.

Antes de entrar de lleno en esta materia conviene aclarar el «estado de la cuestión» mediante unas advertencias generales.

Como hemos indicado antes, sería absurdo buscar en los Padres una teología sacramental completa y perfecta. Especialmente, como veremos, al hablar de la iniciación cristiana indican pluralidad de efectos y de gracias, sin precisar con exactitud muchas veces el rito que las confiere. Tenemos un ejemplo clásico de esta confusión—si puede llamarse así—en Clemente de Alejandría. Después de hablar del bautismo de Cristo y de la venida del Espíritu Santo sobre El, en forma de paloma, dice: «Simul ergo ac a Joanne tingitur, fit perfectus. Nihil ergo ab eo didicit? Nequaquam. Solo autem lavacro perficitur et Spiritus adventu sanctificatur. Ita habet. Hoc ipsum nobis quoque evenit quorum fuit exemplar Dominus. Tincti illuminamur; illuminati, in filios adoptamur; adoptati perficimur; perfecti, immortales reddimur» (56).

Lo mismo ocurre con la palabra «bautismo»; porque algunas veces la emplean en su sentido estricto, mientras otras veces el contexto indica que en ella incluyen todos los ritos de la iniciación cristiana. Así, por ejemplo, nos dice Teodoret: «Quod si etiam magis mystice vis intelligere, sacri baptismatis mysterii recordare, in quo qui initiantur, post tyranni abnegationem et regis confessionem, veluti signo ac nota quadam regia, spiritualis

(55) AAS. 38. 349.

(56) Paedagog. I. c. VI.

unguenti chrismate inuncti, sub ea visibili unguenti specie invisibilem sanctissimi Spiritus gratiam accipiunt» (57).

Los Padres veían la operación del Espíritu Santo en todos los momentos de la justificación en las ceremonias de la iniciación. Como nos dice San Agustín: «Prius est autem illud quod ad remissionem peccatorum pertinet; per quod beneficium erui-mur de potestate tenebrarum et princeps huius mundi mittitur foras... In Spiritu Sancto, quo in unum populus Dei congregatur, ejicitur Spiritus immundus» (58). Así es que algunas veces atribuyen al Espíritu Santo la eficacia de todas las ceremonias de la iniciación, aunque no sean sacramentos (59). Lo que es más importante para nuestro estudio es que muchas veces hablan del mismo Espíritu Santo como si fuese una unción. Así lo dice San Ambrosio: «Unguentum Christi est Spiritus Sanctus» (60).

Antes de pasar a examinar los textos de los Padres donde nos hablan de la unción será conveniente decir algo acerca de la misma iniciación cristiana como se practicaba en los primeros siglos de la vida de la Iglesia.

Desde los tiempos post-apostólicos, es decir, desde el siglo II por lo menos, esta iniciación ya tenía una organización bastante desarrollada. Desde el principio existió la costumbre de instruir a los neófitos en las principales doctrinas de Cristo; y en los escritos de San Justino encontramos la profesión de fe y las oraciones especiales rezadas públicamente antes del bautismo (61). Pero quien nos da la descripción más detallada de la iniciación, como se practicaba en Roma y en Cartago en los tiempos de Séptimio Severo, es Tertuliano: «Quamquam ad simplicem actum competat similitudo, ut quoniam vice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur. Exinde egressi de lavacro perun-

(57) In Cant. Cant. 1. I. PG. LXXXI 59. Cf: Didascalia, 2. 32. 2. «Dominus in baptismo, impositione manus episcoporum, testimonium prae-bens».

Optatus, in Ps. CXI. 5. Superventurum oleum aqua debuit antecedere ad mysteria initianda, et ordinanda et et implenda baptismatis».

(58) Serm. LXXI. 19. PL. XXXVIII. 459. Cf: Ambr. De Myster. VII. 40-41. PL. XVI. 349-417.

(59) Cf: Cypr. Ep. LXXIV. 5., Ambr. de Spirt, Sanct. 1. 7. 89. Aug. Quaest. in Heptat. III. 84. Isid. de Sev. Etym. VI. 19. 41. PL. LXXXII. 250.

(60) De Spir. Sanct. 1. 9. PL. XVI. 728-9. ibid. 1. 14. 149. 1. 6. 79-80. S. Hyppolytus in Daniele (RJ. 390).

(61) Apolog. 1. cap. LXIII, PG. VI. 428 (RJ. 126)

gimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant; ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate, quod est unctio quae Domino nomen accomodavit, facta spiritalis, quia Spiritu unctus est a Deo Patre... Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit; quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur. Dehinc manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans Spiritum Sanctum» (62).

Así es que, a fines del siglo III, nos encontramos con una ceremonia de iniciación que incluye:

a) Un período más o menos largo de preparación de los neófitos durante el cual se les impone las manos varias veces, ayunan y hacen una confesión general de los pecados.

b) El acto público de renuncia a Satanás.

c) La profesión de fe.

d) El bautismo.

Después de estos actos, que pertenecían todos sin duda al bautismo, encontramos también:

I. Una unción.

II. Una imposición de manos.

III. La «sigilación», que también se llama muchas veces «Consignatio».

Muy pronto encontramos indicaciones de otra unción íntimamente ligada a la imposición de manos, y distinta de la unción hecha por el sacerdote enseguida después del bautismo (63). Por lo tanto, estudiaremos primero los textos de los Padres que —según nos parece a nosotros— deben aplicarse a esta unción del bautismo. Luego estudiaremos en otra sección la segunda unción, ligada a la imposición de manos, es decir, la unción que forma parte de las ceremonias de la confirmación.

I.—LA UNCIÓN DESPUES DEL BAUTISMO.

Esta unción parece haber tenido su origen en el siglo II, y sin duda fué incluída en las ceremonias de la iniciación bajo la

(62) De Baptismo, VII. Rj. 303-306. Cf: De Resurrect. Carnis. c. VIII. PL. II. 806. Cypr. Ep. LXX. 2. PL. III. 1040.

(63) Para una descripción detallada de estas ceremonias véanse: Dict. d'Arch. Cat. t. 3. (Pars 2.), col. 2523; «The Sacramentary», de Ildefonso Schuster, t. I. p. 12-25; «Christian Worship», Duchesne, pp. 533 sq.

inspiración de algunos textos del Nuevo Testamento (64). Aparece en los ritos de los gnósticos, quienes seguramente imitaron las ceremonias cristianas de sus tiempos (65). Esto lo indican con bastante claridad Tertuliano y San Cipriano. Hablando del hereje Marción nos dice Tertuliano: «Ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris qua suos abluit, nec oleum quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem quo suos infant, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat» (66).

San Cipriano nos habla también de esta unción después del bautismo, y al mismo tiempo nos indica que lo habían copiado los herejes de sus tiempos. Dice: «...ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate, idest, unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro autem Eucharistia est unde baptizati unguntur, oleum in altare sanctificatum. Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et Eucharistiam fieri apud illos omnino non posse» (67). Veremos más tarde, al hablar de la imposición de manos, que esta unción, de la cual habla aquí San Cipriano, es la del bautismo.

De esta misma unción bautismal habla San Efrén: «...Mystice illud perfectum est a Messia, qui dedit populo a se redempto, ecclesiae scilicet suae, frumentum et vinum et oleum mysticum: frumentum quod est mysterium corporis sui sancti, et vinum sanguinem suum propitiatorium, et rursus oleum in unguentum suave, quo signati sunt baptizati induentesque arma Spiritus Sancti» (68).

Es interesante el testimonio de San Basilio, porque busca el origen de muchas de las ceremonias, empleadas por la Iglesia de su tiempo, en la tradición. «Ex asservatis in Ecclesia dogmatibus et praedicationibus, alia quidem habemus e doctrina scripto prodita; alia vero nobis in mysterio tradita recepimus

(64) Como son, por ejemplo: Lc. IV. 18; Hechos, IV. 27; Heb. I. 9.

(65) Cf: «Sphragis», Dolger, p. 92. n. I. Irenaeus, Adv. Haeres. I. XXI. PG. VII. 664-5; Fragmento de Teodoto en Clem. Alej. PG. IX. 696.

(66) Adv. Marc., I. 14. PL. II. 587. Cf: De Resur. Carn. 8. «Caro ungitur ut anima consecratur; caro signatur ut et anima spiritu illuminetur».

(67) Ep. LXX. 2. PL. III. 1040.

(68) In Joel. 2. 24. (RJ. 725).

ex traditione Apostolorum: quorum utraque vim eandem habent ad pietatem; nec iis quisquam contradicet; nullus certe qui vel tenui experientia noverit quae sint Ecclesiae instituta. Nam si consuetudines quae scripto proditae non sunt, tamquam haud multum habentes momenti aggrediamur rejicere, imprudentes Evangelium in ipsis rebus praecipuis laedemus; imo potius praedicationem ac nudum nomen contrahemus. Verbi gratia... ut signo crucis eos qui spem collocant in Christo signemus, quis scripto docuit?... Invocationis verba cum conficitur panis Eucharistiae et poculum benedictionis quis sanctorum in scripto nobis reliquit?... Benedicimus autem et aquam baptismatis et oleum unctionis, imo ipsum etiam qui baptismum accipit. Ex quibus scriptis? Nonne a tacita secretaque traditione? Ipsam vero olei unctionem, quis sermo scripto proditus docuit?» (69).

Más claro aún lo dice San Juan Damasceno al hablar de los distintos tipos o figuras del bautismo en el Antiguo y Nuevo Testamento. «...quintum Domini baptisma, quo ipse tinctus est. Tinctus est autem non quod ipsi purgatione opus esset; sed purgationem meam sibi asciscens, ut capita draconum in aqua contereret... ut denique nobis suscipiendi baptismi formam atque exemplum praeberet. Baptizamur autem nos quoque perfecto Domini baptismo per aquam videlicet et spiritum. Christus porro idcirco igni baptizare dicitur, quia Spiritus in ignearum linguarum orma gratiam in sanctos apostolos effudit... at vero oleum ideo ad baptismum adhibetur, quia unctionem nostram designat, christosque nos efficit, ac Dei misericordia per Spiritum Sanctum nobis pollicetur» (70).

Sería difícil exagerar la importancia que dieron los Padres a esta unción después del bautismo. Para ellos completaba el simbolismo del bautismo y significaba una acción más profunda y fecunda del Espíritu Santo en el alma. Ya hemos visto el testimonio de San Cipriano, «ungi quoque necesse est eum qui baptizatus est» (71). El Concilio de Orange dice: «Nullum ministrorum qui baptizandi accepit officium, sine chrismate debere progredi... De eo autem qui in baptismo, quacumque necessi-

(69) PG. XXXII, 188 sq.

(70) *Orthod. Fidei*. I. IV.

(71) *Ep. LXX*. 2.

tate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur» (72).

Sin embargo, no todos los Padres nos dan la misma explicación de esta unción. Para algunos significa la unción misteriosa que recibió Cristo en el momento de su Encarnación (73); mientras para otros significa la santificación del alma mediante el bautismo (74). Muchos ven en la unción bautismal el símbolo de la unión del cristiano con Cristo en el cuerpo místico, y también la dignidad del cristiano como «rey»—el «regale sacerdotium» de San Pedro. Así lo dice San Pedro Crisólogo: «Debebat Judaeus oleum, quod chirographo Legis ad unguendos reges, prophetas et sacerdotes christiani chrismatis acceperat in figuram, donec ad ipsum regum et prophetarum et sacerdotum principem perveniret, cui tota reddenda et infundenda erat centenaria chrismatis plenitudo» (75). Esta unción del cristiano como rey dura toda la eternidad. Nos dice Máximo de Turín: «Hoc autem chrisma, id est, haec unctio vobis imposita est illius sacerdotii contulit dignitatem quod, cum semel collatum fuerit, nunquam est finiendum» (76).

Esta tradición la resume muy bien San Isidoro de Sevilla: «Chrismatis unguentum Moyses primum in Exodo, jubente Domino, et confecit et composuit, quo primi Aaron et filii eius in testimonium sacerdotii et sanctitatis peruncti sunt. Deinde quoque et reges eodem chrismate sacrabantur unde et christi nuncupabantur... Eratque eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio, qua Christus praefigurabatur; unde et ipsum nomen a chrismate dicitur. Sed postquam Dominus noster verus rex et sacerdos aeternus a Deo Patre coelesti ac mystico unguento est delibutus, iam non solum pontifices et reges, sed omnis ecclesia unctione chrismatis consecratur, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo, quia genus sacer-

(72) Araus. Mansi t. VI. c. 435. Cf: Galtier, «La consignation à Carthage et à Rome», Rech. de Science Relig. julio, 1911, pp. 364-5. DTC. Imposition des Mains, c. 1360.

(73) Cf: Tertul. De Baptis. 7; Optatus, IV. 7.

(74) Cf: S. Isidor. Hispal. Etym. VI. 19. 50-51. PL. LXXXII. 256; De Fide Cath. II. 25. 2. PL. LXXXIII. 534.

(75) Serm. CXXVI. PL. LII. 548.

(76) De Baptism. PL. LVII. 779.

dotale et regale sumus, ideo post lavacrum ungimur, ut Christi nomine censeamur» (77).

Es también muy frecuente en los Padres la atribución a esta unción bautismal de la promesa de la vida eterna y la resurrección con Cristo a la gloria celeste. Así lo dice Macario: «Quanto magis quicumque animotenus et secundum hominem interiore uncti sunt sanctificante laetificante, coelesti ac spiritali oleo exultationis; signum recipiunt regni illius incorruptibilis ac virtutis aeternae, videlicet arrabonem Spiritus, ipsum sanctum et paraclitum Spiritum» (78).

De lo dicho hasta ahora podemos deducir algunas conclusiones de importancia en esta materia. En primer lugar, se destaca el hecho de que la unción después del bautismo ha existido en las ceremonias de la iniciación cristiana desde el siglo II. Esta unción la consideran los Padres de mucha importancia, por lo menos como un símbolo que explicaba, en forma sensible, los efectos del bautismo y la operación del Espíritu Santo en el alma mediante la iniciación. Sin embargo, se conoce claramente que era parte del bautismo y que no pertenecía, desde su introducción, a la confirmación como sacramento para dar el Espíritu Santo. Esto lo veremos con más claridad después de exponer los textos acerca de la imposición de manos. Hemos tenido que insistir en los testimonios que hablan de esta unción del bautismo por la sencilla razón de que algunos autores los han empleado como si perteneciesen a la confirmación.

Ahora bien, cuando pasamos del siglo III hasta el siglo IV en adelante nos encontramos con un cambio radical en la manera de pensar y hablar de los Padres. Ya empiezan a hablar de otra unción a la cual atribuyen poder sacramental para dar el Espíritu Santo. Más tarde veremos si atribuían este poder a la unción sola o en combinación con una imposición de manos; por ahora lo que nos interesa es seguir la historia de la unción.

(77) De Eccles. Offic. II. XXVI. PL. LXXXIII. 823. Cf: Etym. VI. c. XIX. 50-52. De Fide Cath. contra Jud. II c. XXV. Quizá el que más insiste en esta idea de la mística unción del cristiano es Macario de Egipto; Cf: Hom. XV, Hom. XVII. «Siquidem electi Dei unguntur oleo sanctificante, evaduntque summa dignitate pollentes ac reges». Cf: también Ambros. De Myst. VI., De Sac. lib. III. c. 2.

(78) Hom. XVII. Bib. vet. Pat. t. IV. Theodoret in Cant. Cant. 1. I. PG. LXXXII. 716.

II.—LA UNCIÓN EN LA CONFIRMACION.

Como queda ya indicado, en el siglo III aparece como parte esencial, o por lo menos integral, del rito para dar el Espíritu Santo, una unción con crisma que, en la mayoría de los ritos, está en unión íntima con la idea de sigilación o consignación (79). Nos parece imposible determinar con exactitud el origen de esta unción, pero luego daremos una explicación al menos razonable y satisfactoria. Por ahora lo que nos interesa es el hecho.

El documento más importante que tenemos acerca de esta unción es la *Tradición Apostólica*, atribuida a San Hipólito y que, por lo menos, representa la práctica de la Iglesia, en esta materia, en el siglo III-IV (80). Nos da una descripción detallada de la ceremonia del bautismo y luego añade: «Et postea cum ascenderit ungeatur a presbytero de illo oleo quod sanctificatum est dicente, «ungeo te oleo sancto in nomine Jesu Christi». Et ita singuli detergentes se iam induantur et postea in ecclesia ingrediantur. Episcopus vero manu(m) illis imponens invocet dicens: Domine Deus, qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis Spiritus Sancti, immitte in eos tuam gratiam, ut tibi serviant secundum voluntatem tuam, quoniam tibi est gloria, Patri et Filio cum Spiritu Sancto in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amén».

Postea oleum sanctificatum infundens de manu et imponens in capite dicat: «Ungeo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto». Et consignans in frontem offerat osculum et dicat: «Dominus tecum». Et ille qui signatus est dicat: «Et cum spiritu tuo» (81).

Como saben nuestros lectores, es dudoso el valor de este tes-

(79) Cf: DTC. «Imposition des mains», c. 1379; Dict. d'Arch. Cath. art. «Confirmation», c. 2523 sq. «La consignation à Carthage et à Rome». Galtier, Rech. de Science Relig. Louvain, t. II. 1911, p. 373 sq. «Onction et Confirmation», Puniet, Rev. d'Hist. Eccl. Louvain, t. XIV. 1913, p. 451-2.

(80) Cf: «La Tradition Apostolique», en «Sources Chrétiennes», por Dom B. Botte, O. S. B. editions du Cerf. París, 1946; Dix «The Treatise on the Apostolic Tradition», London. 1937. Crehan, «early Baptism and the Creed», The Bellarmine Series, n.º 13. (Burns and Oates, London 1950), pp. 159 sq.

(81) Cf: Botte, «La Tradition Apostolique», p. 52-53. Para la historia de este texto Cf; Duchesne, op. cit.

timonio por razón de las controversias que existen acerca de la época en la cual se escribió la Tradición Apostólica, así como de su texto original. A nuestro juicio representa la tradición y la práctica de la Iglesia romana a fines del siglo II—principios del siglo III; pero otros autores, entre ellos el P. Galtier, no están conformes. Este autor dice acerca de este texto: «il serait prémature de conclure de ce texte fort clair, mais d'une origine encore assez incertaine, à l'usage réel de l'Eglise romaine au III siècle» (82). Hay que confesar que en los documentos de la Iglesia romana no encontramos ningún testimonio hasta el pontificado de Inocencio I, y que el «Liber Pontificalis» atribuye la institución de este rito al Papa Silvestre: «constituit chrisma ab episcopo confici et privilegium episcopis ut baptizatum consignent propter haereticam suasionem» (83). Desde luego, esta unción tiene un origen más antiguo en el Oriente que en el Occidente.

Es clásico en esta materia el testimonio de San Cirilo de Jerusalén. Hablando a sus neófitos, les dice que en el Antiguo Testamento se daba el Espíritu Santo mediante la imposición de manos; de la misma manera San Pedro dió el Espíritu. Luego añade: «Cernis ubique typum, et in veteri et in novo Testamento eundem? Tempore Moysis per manus impositionem dabatur Spiritus: in te quoque baptizatum perventura est gratia illius. Quomodo autem, id nondum dico; neque enim eius rei nunc tempus est» (84).

Más tarde, al hablar de las ceremonias de la iniciación cristiana y del crisma, dice: «Et vobis postquam similiter ex aquis sacri lavacri ascendistis, datum est chrisma, quod imaginem gerit illius, quo unctus est Christus: hoc autem est Spiritus Sanctus... Ille spirituali oleo exultationis unctus est, hoc est, Spiritu Sancto; qui idcirco oleum exultationis vocatur, quia est auctor et causa exultationis. Vos vero uncti estis unguento, facti participes et consortes Christi» (85).

Hasta ahora podríamos concluir—como han hecho algunos—que esta unción de la cual habla San Cirilo, es la que pertenece

(82) DTC. «Imposition des mains»; c. 1380.

(83) Lib. Pont. edición de Duchesne, t. I. p. 76.

(84) Cyril. Hieros. Catech. XVI. 14. opera omnia, oxon. 1705. PG. XXXIII. 955.

(85) Cyril. Hieros. in Mystagog. III. PG. XXXIII, 1091.

al sacramento del bautismo. Pero enseguida él mismo indica con bastante claridad que se trata de una unción para dar el Espíritu Santo y que es una unción de mucha importancia. «Cae-terum vide ne illud esse putes unguentum tantum. Quemadmodum enim panis Eucharistiae, post Sancti Spiritus invocatio-nem, non amplius est panis communis, sed est corpus Christi, sic et sanctum hoc unguentum, non amplius est unguentum nu-dum, neque ut ita dicam commune, postquam iam consecratum est; sed est charisma quod Christi et Spiritus Sancti, id est divi-nitatis eius praesentiam efficit»; y después de dar una descrip-ción detallada de todas las unciones añade: «Ut enim Salvator post baptismum et illum Sancti Spiritus adventum egressus in proelium, devicit adversarium; sic et vos post sacrum baptisma et chrisma mysticum, induti armis Spiritus Sancti, adversus oppositam vobis potestatem consistitis et praeliamini dicentes «omnia possum in eo qui me confortat, Christo» (86).

Podemos añadir a esto el testimonio de San Paciano, obispo de Barcelona, el cual vivió al mismo tiempo que San Cirilo. Escribió tres cartas contra un tal Semproniano, quien había negado a la Iglesia el poder de perdonar los pecados. Contra él arguye San Paciano por analogía. Si el poder de perdonar los pecados era prerrogativa de los Apóstoles, lo mismo hay que decir del bautismo y de la confirmación. Por lo tanto dice: «Si ergo et lavacri et chrismatis potestas, majorum et longe charismatum, ad episcopos inde descendit; et ligandi quoque vis adfuit et solvendi» (87).

Hay otro texto del mismo San Paciano donde afirma que, mientras es el sacerdote quien bautiza, es el obispo a quien pertenece el poder de administrar el crisma. «Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate Sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista manu et ore antistitis impe-tramus...» (88).

Si no tuviéramos más que el texto de San Paciano, podríamos concluir que él admitió la crismación como materia de la confirmación. Sin embargo, toda la historia de su tiempo y de

(86) Ibid.

(87) Ep. contra tracta. Novatianorum, Ep. I. PL. XIII. 1057.

(88) De Bapt. Sermon. PL. XIII. 1093. Cf: ibid. c. 1065.

la Iglesia española—como veremos con más claridad en el segundo artículo—nos deja con una pequeña duda, tanto que nos es imposible afirmar con certeza que estos dos testimonios deben aplicarse a la confirmación. Puede ser que la unción de la cual habla aquí San Paciano es la del bautismo, y no la de la confirmación.

Las costumbres de la Iglesia de Siria las conocemos mediante un interesante documento titulado «Constitutiones Apostolicae» (89). Es una mezcla del Didascalia y del Didaché, y tiene su origen probablemente en Antioquía a fines del siglo IV, principios del siglo V. También nos habla de una unción hecha por el obispo para dar el Espíritu Santo. Lo mismo indica el «Sacramentarium» de Serapión, también del siglo IV, en la oración para la bendición del óleo: «...ut baptizati et uncti in eo effigie signi salutaris crucis Unigeniti, per quam crucem depulsus et triumphatus est Satanas et omnis potestas adversaria, tamen regenerati ac renovati per lavacrum regenerationis, ipsi quoque participes fiant doni Spiritus Sancti et hoc sigillo confirmati permaneant stabiles et immobiles, innocui et inviolati...» (90).

Pero estamos en una época, no solamente de transición, sino también de dualismo litúrgico. Así es que a veces notamos cosas que, a primera vista, nos parecen raras, y que tienen su explicación en este dualismo, cuando existieron a la vez la práctica romana y la galicana. En algunas partes de la Iglesia la unción en la confirmación aparece mucho más tarde que en la Iglesia romana. Así, por ejemplo, no la encontramos en Africa, Milán, España ni en las Iglesias de rito galicano hasta que penetró en aquellos países el rito romano, durante el período de la unificación, es decir, del siglo VIII al siglo X.

Otra señal de evolución en esta época puede verse en los escritos de los Padres. Si el único documento que tuviéramos a nuestra disposición fuese la carta del Papa Inocencio I quizá nos inclináramos a pensar que la imposición de manos había desaparecido ya a principios del siglo V. Decencio, obispo de Gubbio, le había consultado—quizá por razón de dificultades con sus sacerdotes—acerca del ministro de la confirmación. El Papa le contesta: «De consignandis vero infantibus manifestum est non

(89) PG. t. I. c. 798, 799, 1044. Texto en RJ. 1233 (en parte).

(90) Texto en RJ. 1240.

ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificium solis deberi episcopis ut vel consignent vel Paraclitum tradant non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum Sanctum». De estos principios el Papa deduce la consecuencia lógica para el caso práctico que le había propuesto Decencio: «Nam presbyteris, sive extra episcopum, sive praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare; quod solis episcopis, cum tradunt Spiritum Paraclitum. Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consolationem respondere» (91).

Sabido es que los teólogos discuten bastante la significación exacta de este testimonio. Los que atribuyen a la unción la parte principal en la confirmación encuentran aquí su argumento apodíctico, mientras otros, como el P. Galtier, tratan de disminuir su importancia (92). Este argumento teológicamente no nos interesa ahora, porque podemos afirmar como cosa cierta que este testimonio prueba al menos que la confirmación, como ceremonia, en tiempos de Inocencio I tenía como una de sus partes principales la unción con crisma. No debemos olvidar que este texto no tiene como fin determinar la materia o forma de la confirmación, sino que la intención del Papa fué contestar a una pregunta acerca del ministro. En este sentido estamos conformes con la observación del P. D'Aussac acerca de este texto (93).

Como hemos indicado, si tuviéramos solamente este testimonio de Inocencio I, quizá habría razones suficientes para pensar que en sus tiempos había desaparecido ya la imposición de manos. Pero existen otros textos en los cuales los Padres insisten todavía en la imposición. En este sentido es muy interesante la doctrina de San Agustín, porque él parece considerar los dos elementos, es decir, la imposición de manos y la unción, necesarios para la confirmación. Algunas veces atribuye la eficacia de este sacramento a la imposición de manos, otras veces a la

(91) Ad Dec. Ep. XXV. III. 6. PL. XX. 554-555.

(92) DTC. «Imposition des mains», c. 1381-1382.

(93) «La Réconciliation des hérétiques dans l'église latine», París, 1943.

unción con crisma. Dice: «Quomodo exaudit (Deus) homicidam deprecantem vel super aquam baptismi vel super oleum vel super eucharistiam vel super capita eorum quibus manus imponitur? (94). Con en este texto quiere demostrar, contra su adversario, que la santidad personal del ministro no afecta al valor de los sacramentos indica los principales ritos cristianos. Pero, ¿a qué unción se refiere aquí? No sabemos si es la que se hacía después del bautismo o la de la confirmación, pero el texto indica la importancia que tenía la unción en su tiempo, porque la menciona con otros ritos que son por cierto sacramentales.

Es más claro su testimonio al hablar de todo el proceso de la iniciación: «Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est Chrisma. Oleum etenim ignis nostri Spiritus Sancti est sacramentum» (95).

No nos deja en duda acerca de la naturaleza de esta unción cuando dice: «Sacramentum chrismatis... in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse baptismus; sed potest esse et in hominibus pessimis in operibus carnis vitam consummentibus et regnum coelorum non possessuris... Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad iudicium, ab invisibili unctione caritatis, quae propria honorum est» (96).

San Cirilo de Alejandría no solamente pone la unción en la misma línea del agua del bautismo y el pan y vino de la Eucaristía, sino que nos indica también su efecto en el alma. «Sciendum praeterea etiam secundum mysticum eventum promissionem veram esse. Data est nobis ceu in pluvia aqua vivens sacri baptismatis, et tamquam in frumento panis vivus et tamquam in vino sanguis. Accessit item usus olei, qui per sacrum baptismum in Christo justificatis in consummationem conferret» (97).

(94) De Bapt. v. 28. PL. XLIII. 190.

(95) Sermo., CCXXVII, PL. XXXVIII. 1100.

(96) Contra litt. Petil. Donat. 1. 2. PL. XLIII, 342. (RJ. 1647). Cf: in Ep. Joann. ad Parthos, «Et vos unctionem habetis a Sancto, ut ipsi vobis manifesti sitis» (I. Jn. 2. 20.) «Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cuius sacramentum est in unctione visibili». PL. XXXV. 20009. (Haremos un estudio más detenido de la doctrina de San Agustín en el artículo siguiente).

(97) In Joel. PG. LXXI, 374.

Como saben nuestros lectores, los escritos atribuidos a Dionisio el Aeropagita—pero en realidad son de un autor desconocido del siglo VI—tuvieron no solamente mucha fama, sino también mucha influencia en la Edad Media. Este autor nos da una descripción de la iniciación cristiana en la cual, después de hablar del bautismo, dice: «Tunc excipientes eum caeteri sacerdotes, tradunt susceptori seu admissionis auctori, et ubi una cum eo initiatum veste congrua amicaverunt, rursus illum ad pontificem ducunt, qui divinitus sacrato oleo virum consignans, sacrosanctae Eucharistiae participem declarat» (98).

En el occidente desde San Agustín no se nota mucha evolución en la teología sacramental de los Padres y escritores de la Iglesia hasta principios de la época de los escolásticos. La mayoría se contentan con una repetición de lo que dijeron San Agustín y sus antecesores, mientras los Concilios—de los cuales hablaremos más tarde—se preocuparon de la disciplina necesaria para la administración de los sacramentos. Lo mismo puede decirse de algunos textos de los Papas (99). Sin embargo, existen algunos testimonios que indican el modo de pensar de los teólogos de la Iglesia, como el de San León: «Sed nos, dilectissimi, quos nullis dignius quam beati Petri Apostoli alloquor verbis, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, aedificati super inviolabilem petram, Christum, ipsique Domino salvatori nostro per veram susceptionem nostrae carnis inserti, permanere stabiles in ea fide quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et Spiritum Sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae» (100).

Como se ve, esta cita no está muy clara, y puede aplicarse a la unción con crisma después del bautismo. Sin embargo, la hemos incluido aquí por razones históricas que parecen indicar más bien una aplicación a la unción de la confirmación.

Tampoco está muy claro el testimonio del Papa Gelasio I cuando trató de insistir en la disciplina promulgada por Inocencio I en su carta a Decencio. «Nec minus etiam presbyteros ultra modum tendere prohibemus, nec episcopali fastigio debita sibi-

(98) De Eccl. Hier. PG. III, 395. Cf: ibid. 303, 485.

(99) Como el testimonio de Gelasio I citado más adelante. Cf: Nota. 101.

(100) Sermo. XXIII. para 6.

met audacter assumere; non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendae sibimet arripere facultatem» (101). Este también es un testimonio de disciplina más que una declaración dogmática.

El caso de San Gregorio Magno es a la vez interesante e importante en cuanto nos revela la influencia que ejerció la liturgia romana en todo el occidente, y también por lo que indica acerca de la historia de la confirmación. Sus dos cartas al obispo de Cagliari demuestran la existencia de una situación en Sardinia que ciertamente debe haber sido corriente en muchas partes de la Iglesia occidental. Entonces la extensión territorial de la Iglesia había aumentado mucho, y con los medios primitivos de transporte los obispos encontraban bastante dificultad a veces para visitar con frecuencia las partes lejanas de sus diócesis. Por lo tanto, los sacerdotes no solamente bautizaban, sino que tenían la costumbre de administrar la confirmación después del bautismo. La existencia de esta costumbre llegó a los oídos del Papa, el cual quiere suprimirla, y por lo tanto, en su primera carta al obispo de Cagliari lo prohíbe: «Sed presbyteri baptizatos infantes signare bis in fronte chrismate non presumant: sed presbyteri baptizatos ungant in pectora, ut episcopi postmodum ungere debeant in fronte» (102).

Pero se conoce que no les gustó esta prohibición a los sacerdotes de Sardinia, porque un poco más tarde vuelve a escribir otra carta al mismo obispo: «Pervenit quoque ad nos quosdam scandalizatos fuisse quod presbyteros chrismate tangere in fronte eos qui baptizati sunt prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem ecclesiae nostrae fecimus, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos tangere debeant concedimus» (103).

Aquí vemos a San Gregorio tratando de hacer en Sardinia lo que había hecho Inocencio I en Gubbio, es decir, corregir el abuso que encontraron en los países o lugares donde existían

(101) Ep. IX. 6. PL., LIX. 50.

(102) Greg. M. Ep. ad Januarium Episc. Caralitum. Ep. IX. lib. 3 Induct. XII. cap. IX.

(103) Ep. XXVI. lib. 3. Induct. XII. cap. 26. De otros testimonios del mismo San Gregorio veremos que también reconoció una imposición de manos. Cf: PL. LXXIX. 478, LXXVI. 1148.

cotumbres distintas de las de la Iglesia romana (104). Pero muchas veces esto no era cosa fácil, como veremos enseguida.

El argumento que emplean algunos autores, deducido del «*Sacramentarium Gregorianum*», no constituye prueba fehaciente de la opinión de San Gregorio, porque no puede admitirse como obra genuina de él, aunque tenga algunas oraciones que se emplearon en su tiempo (105). En éste—como también en el *Ordo Romanus* y el *Sacramentarium Gelasianum*—juntamente con la unción con crisma hay una imposición de manos (106). Esto no nos sorprende, porque estamos en época de plena evolución y todavía no se ha vencido el dualismo litúrgico del cual hemos hablado antes.

Para demostrar lo difícil que era conseguir unanimidad en la administración de los sacramentos—como en la misma disciplina en general—citamos aquí una contestación de San Braulio, obispo de Zaragoza, a Eugenio, arzobispo de Toledo. Eugenio, al comenzar a presidir la Iglesia de Toledo, se dió cuenta de algunos abusos que le pareció necesitaban remedio. Los expuso en una carta a San Braulio. Algunos de los casos que propone no nos interesan ahora, pero hay uno que toca a la materia de nuestro estudio. Así lo expone Eugenio: «*Presbyteri aliqui contra ius, et vetitum canonum de chrismate, quod sibi ipsi conficiunt (si tamen crisma istud est nominandum) baptizatos signare praesumunt; quid aut taliter signatis remedii, aut his possit pro correctione praeberi, me fateor ignorare...*». A esta parte de su carta le contesta San Braulio: «*Optime novit prudentia tua canonum antiqua esse institutum, ut presbyter chrismare non audeat, quod servare et Orientem et omnem Italiam hucusque scimus; sed postea consultum est ut chrismarent presbyteri, sed de chrismate benedicto ab episcopis, ut non viderentur presbyterorum esse hoc privilegium, cum ab illa unctione populum Dei sacrant, sed episcoporum, quorum benedictione et permissu quasi de manu episcopi; ita huiusce rei peragunt*

(104) Cf: DB. 98.

(105) PL. LXXVIII. 90.

(106) PL. LXXVIII. 348, PL. LXXIV. 1112. Duchesne, «*Christian Worship*», edit. 4. p. 470. Estos dos últimos son posteriores al *Sacramentarium Greg.* y probablemente enseñan las costumbres del siglo VIII.

officia... chrismare autem non prohibemur haereticos quos a vero chrismate invenimus extraneos» (107).

Esta contestación nos revela claramente la misma confusión que encontraremos más tarde en los escritos de San Isidoro y de San Ildefonso, como al mismo tiempo la existencia, en la Iglesia española, de algunas costumbres de origen galicano. Sabemos que estaba confundido San Braulio al afirmar que las Iglesias orientales prohibían a los sacerdotes el uso del crisma, fuese en el bautismo o en la misma confirmación. Sin embargo, esta equivocación no nos sorprende, si nos damos cuenta de que, en aquellos tiempos, los latinos no estaban muy enterados de las costumbres de Oriente. Lo extraño es que afirme lo mismo de toda Italia, donde, por lo menos, se les permitió a los sacerdotes administrar el crisma después del bautismo.

Entonces, ¿cómo hay que interpretar esta contestación de San Braulio? Es decir, ¿a qué se refiere esta carta, a la unción del bautismo o a la de la confirmación? Desde luego, la contestación no es tan fácil como parece. Solamente una investigación detallada de los escritos de los otros doctores españoles de su tiempo nos dará la verdadera interpretación de este texto, y eso lo haremos en el próximo artículo. Ahora daremos la interpretación que nos parece la más acertada juntamente con un breve resumen de las razones que nos han llevado a ella.

Este texto tiene aplicación al bautismo y no a la confirmación. Es decir, aquí se trata de la crismación bautismal. Esto lo demuestra tanto la historia de la Iglesia española de aquellos tiempos como los escritos de San Isidoro y de San Ildefonso. Se confirma por los decretos de los Concilios, como veremos con más claridad en el próximo artículo. Por todas estas fuentes sabemos que la Iglesia española de entonces tenía muchas costumbres de origen galicano o visigótico y que tardó bastante en recibir la influencia del rito romano. Parece que en España, como en las Iglesias de rito galicano, no se admitió más que una unción en la ceremonia de la iniciación: la del bautismo. Al contrario, en la ceremonia de la reconciliación estas Iglesias admitieron, juntamente con la imposición de manos, una unción

(107) Ad Eugen. Ep. Tolet. PL. LXXXVII, 406. Cf: Flórez-Risco, «España Sagrada», t. XXX, pp. 369 sq. Append. III. Ep. XXXVII. (Madrid, 1775).

con crisma, y a esta unción se refiere en la última frase del texto citado, donde habla San Braulio de los herejes «quos a vero chrismate invenimus extraneos».

Cabe preguntar ¿cuándo y dónde «constitutum est ut chrismarent presbyteres»—como dice San Braulio? La contestación definitiva a esta pregunta no la sabemos, pero quizá se refiera esta frase al canon 20 del Concilio de Toledo, celebrado en el año 400 y a las decisiones del Concilio de Barcelona (an. 599) (108). De todas maneras pronto vendrá otra legislación de los concilios provinciales españoles que tiene como fin prohibir a los sacerdotes la crismación bautismal (109). Lo que nos extraña es que, para conseguir este propósito, citen las palabras de Inocencio I, como veremos enseguida.

San Isidoro de Sevilla, uno de los mejores teólogos de su tiempo, también nos habla, en sus escritos, de la unción. Estos textos han sido citados por muchos autores como si tuvieran aplicación a la confirmación; pero un estudio más detallado quizá nos ofrezca alguna duda sobre este punto. Por ejemplo, dice: «Chrisma graece, latine unctio nominatur, ex cuius nomine et Christus dicitur et homo post lavacrum sanctificatur; nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur... in ipsa baptismi gratia visibilis actus, quod in aqua mergimur, sed spiritalis effectus, quod delictis mundamur... Manus impositio ideo fit, ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus Sanctus» (110).

Como se ve, en este pasaje San Isidoro reproduce casi al pie de la letra el testimonio de Tertuliano acerca de la imposición de manos, y para él esta misma imposición parece constituir la materia esencial de la confirmación (111). Entonces, ¿qué hay que decir de la unción de la que también nos habla? Pues que es la unción del *bautismo*, y no la de la confirmación. Pero de este testimonio hablaremos más en su debido lugar.

(108) Cf: Enchirid. Fontium (Kirch), n. 712. Summa Concil. Hisp. M. de Villanuño, t. I. p. 378-9. (Madrid, 1784).

(109) Cf: Concil. Hispal. (bajo la presidencia de San Isidoro, año 619) can. 7. De Offic. PL. LXXVII. 256.

(110) Etym. VI. XIX. 50-51. PL. LXXXII. 256. Cf: De Officiis, PL. LXXXIII. 822 sq.

(111) Tert. De Bapt. VII. (RJ. 303-306).

Pero es San Ildefonso quien nos revela mejor el pensamiento de los teólogos españoles de esta época de dualismo litúrgico. El también indica como materia esencial de la confirmación la imposición de manos. «Post baptismum opportune datur cum manus impositione Spiritus Sanctus. Ita enim in Apostolorum Actus Apostolus fecisse memoratur» (112). Al hablar del bautismo repite al pie de la letra la prohibición de Inocencio I, que se había introducido en España mediante la legislación de los concilios provinciales, en particular el de Sevilla (an. 619). Dice: «Hoc autem a quo potissimum fiat, sicut sanctus Papa Innocentius attestatur, sic dicit non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem solis pontificibus deberi, ut vel consignent, vel Paraclitum Spiritum tradant: quod non solum consuetudo ecclesiastica, verum et superior illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum Sanctum.

Nam presbyteris, sive extra episcopum sive praesente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Sanctum» (113).

La confusión que aparece en estos textos ha llevado a algunos autores hasta el punto de afirmar que, en tiempos de San Isidoro y San Ildefonso, la materia de la confirmación era la imposición de manos que se encuentra en el mismo acto de la crismación. A nuestro parecer esta afirmación está en perfecta armonía con la historia de la Iglesia española de aquellos tiempos. A nuestro parecer estos doctores daban tanta importancia a la unción bautismal, que la reservaban lo más posible al obispo. Para justificar esta costumbre aplicaron a esta unción las palabras de Inocencio I, que ciertamente deben aplicarse a la confirmación. Sin embargo, también nos parece que, en tiempos de San Ildefonso, ya empezaban a seguir poco a poco la disciplina romana.

Desde el siglo VIII en adelante sigue avanzando la evolución en la materia de la confirmación. Sin embargo, es una evolución lenta y no siempre uniforme. Costó mucho trabajo vencer las

(112) PL. XCVI, 165.

(113) De Cognatione Baptismi. Cap. CXXXI. PL. XCVI, 161-162.

costumbres locales en algunas partes de la Iglesia occidental, y la disciplina romana encontró hasta oposición, como veremos más tarde al hablar de la doctrina de los Papas y de los Concilios. Hemos dicho que esta evolución no era siempre uniforme, porque en algunas iglesias particulares, al introducir la unción en la confirmación, la imposición de manos perdió por completo su importancia; mientras en otras partes, aún después de adoptar la práctica romana, siguió siendo materia de este sacramento la imposición juntamente con la unción.

Esto tiene su explicación, porque la imposición de manos se empleaba en muchas de las ceremonias de la Iglesia y para efectos muy distintos, y por tanto era necesario precisar más su significación algunas veces. Esto lo hizo la Iglesia romana, en el caso de la confirmación, mediante la unción, que parecía indicar con mayor claridad los efectos espirituales de este sacramento. Cuando se separó la confirmación del bautismo, este elemento de simbolismo aumentó en importancia. Además, esta unción tenía base en algunos textos de la Sagrada Escritura, donde el mismo Espíritu Santo se llama unción por razón de sus efectos en el alma cristiana.

Pero, fuera cual fuese la verdadera explicación, el hecho nos parece indudable. Una investigación de los Pontificales nos enseña que en pocos se hace mención de la imposición, a pesar de que todavía se rezaba al pie de la letra la oración que la acompañaba. La confusión que existe entre los distintos testimonios de esta época demuestra con bastante claridad que todavía estamos en un período de evolución en la administración de este sacramento.

Así, por ejemplo, el Pontifical del Arzobispo Egbert de York, a mediados del siglo VIII, no dice nada de la imposición. Después de la oración que antes acompañaba a esta imposición prescribe la unción con crisma y la forma (*Hic debet mittere crisma in fronte ipsius hominis et dicere*): «*Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Jesu in vitam aeternam. Amén*» (114). Sin embargo, ya en el siglo XII, encontramos en el Pontifical que pertenece a la Iglesia de Salisbury (también en Inglaterra) la imposición juntamente con la unción (115).

(114) Cf: Martène, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*, t. I. p. 249 sq.

(115) Cf: *ibid.* p. 255.

San Beda menciona las dos cosas, pero su manera de hablar nos hace pensar que está buscando una imposición de manos en la misma unción para conservar la continuidad de este rito de su tiempo con el de los tiempos apostólicos. Testifica claramente que hubo una unción en la confirmación, porque repite la frase de San Agustín, «sacramentum Spiritus Sancti est in unctione visibili», pero al mismo tiempo, en su «Vita Sancti Cuthberti», habla de la imposición de manos. «Quadam autem die, dum parochiam suam circuiens, monita salutis omnibus ruribus casis et vinculis largiretur, necnon etiam nuper baptizatis ad accipendam Spiritus Sancti gratiam manum imponeret»... (116).

En su comentario a los Hechos de los Apóstoles dice acerca del caso de Felipe, el Diácono: «notandum autem quod Philip-pus, qui Samariae evangelizabat, unus de septem fuerit. Si enim Apostolus esset, ipse utique manum imponere potuisset, ut acciperent Spiritum Sanctum. Hoc enim solis pontificibus debetur. Nam presbyteris, sive extra episcopum seu praesente episcopo, baptizent, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis cum tradunt Spiritum Paraclitum baptizatis» (117).

Como hemos dicho, algunas veces su explicación nos hace pensar que vió una imposición de manos en la misma unción con el crisma. Así, por ejemplo, dice: «...namque in vineis Engaddi, ut praefati sumus, balsamum gignitur, quod in chrismatis confectione liquori olivae admisceri, ac pontificali benedictione solet consecrari, quatenus fideles omnes cum impositione manus sacerdotalis qua Spiritus Sanctus accipitur, hac unctione signentur» (118).

Se puede notar la misma combinación de la imposición de manos y la unción en los escritos de Jonás, obispo de Orleans. El también empieza con la imposición, pero luego atribuye las gracias especiales de este sacramento a la unción con crisma, ci-

(116) PL. XCIV. 769.

(117) PL. XCII. 961.

(118) Comm. in Cant. Cant. lib. 2. PL. XCI. 1097-1098.

tando las palabras de Inocencio I para probar que la administración de esta unción se reservaba al obispo (119).

Al contrario, Alcuino, en su descripción de las ceremonias de la iniciación cristiana, ni menciona siquiera la unción, lo que nos hace sospechar que para él la frase «imposición de manos» indica solamente el nombre de este sacramento, y no el rito de su administración (120). Esta conclusión adquiere más probabilidad, porque Rabano Mauro, su discípulo, nos dice que es el crisma lo que da la eficacia a este rito. Después de explicar el uso del crisma en el bautismo, añade: «Legimus et in Gestis Patrum, quod Silvester Papa in Ecclesia romana constituit, ut sicut potestas et privilegium apud solum episcopum constat, quod sacrum chrisma ipse conficiat, et baptizatum per manus impositione cum ipso chrismate consignet propter haereticam suasionem, ita presbyter...» (121).

Luego, al hablar directamente de la confirmación, dice: «Novissime autem a summo sacerdote per impositionem manus Paraclitus traditur ille Spiritus Sanctus, ut roboretur per Spiritum Sanctum ad praedicandum aliis idem donum quod ipse in baptismo consecutus est, per gratiam vitae donatus aeternae. Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur Spiritus Sancti super ipsum descensio ad habitationem Dei consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem Spiritus

(119) «Perceptio Sancti Spiritus, quae per manus impositionem ab episcopis tribuitur, a quibusdam congruenter, a quibusdam vero negligenter appetitur... Quod vero solius Episcopi sit per manus impositionem fidelibus tradere Spiritum Sanctum, acta docent apostolorum...

Notandum est quod in neminem baptizatum venerit Spiritus Sanctus nisi per impositionem manuum Apostolorum. Credendum vero est quia sicut baptizatis, et corporis et sanguinis Domini sacramenta, per sacerdotum mysteria visibilia fiunt, et per Dominum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus Sancti gratia per impositionem manuum, ministerium administratum episcoporum fidelibus invisibiliter tribuatur. Cur autem non a presbyteris, sed ab episcopis, apostolorum successoribus, credentium frontes ob percipiendum Sancti Spiritus donum sacrosancte chrismate signentur, Sanctus Papa Innocentius in decretalibus suis plenissime scribit...

PL. CVI. 133-134.

(120) PL. CI. 281, 614.

(121) De Cleric. Instit. 1. I. cap. XXVIII. PL. CVII. 313-314.

tus Sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in hominem declaretur» (122).

Bajo la influencia de la doctrina de Alcuino, el emperador Carlomagno mandó una carta a todos los obispos metropolitanos de su Imperio con unas preguntas acerca de la administración de los sacramentos. Entre otras cosas les pregunta por qué se da la unción con crisma. Se ve cómo esta pregunta corresponde exactamente, en la misma forma, a las palabras de Alcuino, quien, a su vez, las tomó de los escritos de Juan, el Diácono (123). Esta carta dió lugar, en su contestación, a algunos tratados muy parecidos unos a otros, de las plumas de Odelberto, obispo de Milán; Amalario, de Tréveris; Leidrado, de Lyon, y Magno, obispo de Sens. En estos tratados tratan de explicar al Emperador lo que ellos y sus sufragáneos enseñaban acerca de esta materia. Por razón de su importancia en la historia de la confirmación, haremos aquí un breve resumen de los testimonios principales.

Odelberto, de Milán, se contentó con una contestación fundada en los escritos de otros autores anteriores, sin añadir nada personalmente. El autor principal que cita en la sección referente a la confirmación es Juan, el Diácono (124).

Amalario se limitó a una explicación de la crismación en el bautismo, seguramente porque, como la confirmación pertenecía a los obispos, no le parecía incluida en la pregunta del Emperador. Dice: «Post hoc salutare lavacrum linitur caput eius sacro chrismate, unde sacerdotes et reges unctos esse novimus in veteri testamento. Ut intelligat baptizatus regale ac sacerdotale mysterium se accepisse, quia illius corpori adunatus est qui Rex summus et sacerdos est verus; et regnum sperare debet perpetuum et hostias immaculae conversationis Deo semper offerre» (125).

La contestación de Magno, obispo de Sens, es muy breve. Habla del hábito blanco que se imponía a los neófitos y también

(122) Ibid. cap. XXX. Un poco más tarde en el mismo capítulo dice: «Nec mirum si homo bis eodem chrismate ad accipiendum Spiritum Sanctum ungatur, cum idem Spiritus bis sit apostolis datus... Bene quippe convenit ut per sacrum crisma et per pinguedinem olivae gratia Spiritus Sancti tribuatur».

(123) Cf: Alcuin. Ep. XC.

(124) Véase la contestación en Mabillon, Vet. Anal. vol. IV. p. 317.

(125) PL. XCIX. 854.

del crisma, casi en las mismas palabras que Alcuino ; luego añadió : «Peractis autem omnibus baptismatis sacramentis, novissime per manus impositionem a summo sacerdote septiformis gratiae spiritum accipiunt, ut corroborentur in fide recta per Spiritum Sanctum. Et ideo fit manus impositio, ut per benedictionem advocetur et invitetur Spiritus Sanctus» (126). Como ven nuestros lectores, estas últimas palabras están tomadas, casi al pie de la letra, de Tertuliano.

Mucho más interesante—y también con más erudición—es la contestación de Leidrado de Lyon. Atribuye las gracias especiales de la confirmación a la unción con el crisma, juntamente con la imposición de manos ; seguramente esa misma imposición que veían algunos autores de su tiempo en la misma unción. «In quibus quoque verbis notandum est quod post unctionem, imo per unctionem, dirigatur Spiritus Domini in David, sicut in ecclesia credimus per chrismatis unctionem et manus impositionem dari Spiritum Sanctum. Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur» (127). Se ve aquí la influencia de la doctrina de San Agustín, entre otros. Luego, afirma que el sacerdote puede hacer la crismación después del bautismo, pero que no puede hacer la de la frente, que se reserva al obispo ; «non tamen frontem signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Paraclitum».

Después él mismo se propone una pregunta y da la contestación : «Quaeri autem a quibusdam solet, cum fons baptismatis sine Spiritu Sancto nullatenus sanctificetur, neque sine eo peccatorum remissio donetur, cur necesse est postea fieri manuum impositionem ? Sed sciendum multis modis dari Spiritum Sanctum, non solum in baptismo sed etiam post baptismum». Después de explicar cómo los Apóstoles recibieron varias veces el Espíritu Santo, cita a San Agustín para los efectos de este sacramento y termina diciendo : «Dum per chrisma coquuntur, Sancti Spiritus gratia illustrentur et confirmentur» (128).

(126) PL. CII. 980.

(127) PL. XCIX. 854 sq. De las últimas palabras de esta cita parece que Leidrado atribuía más eficacia a la unción que a la imposición ; sin embargo, en las otras citas las dos acciones parecen tener la misma importancia para él.

(128) PL. XCIX. 865.

En los escritos de Amalario de Metz y de Walafrid Strabo vemos otra vez la influencia muy grande que ejercía el *Ordo Romanus* sobre las otras Iglesias del occidente. En el año 830 Amalario publicó su tratado en cuatro tomos titulado «*De Officiis Ecclesiasticis*», el cual no es más que un comentario a ciertas ceremonias, entre otras la del rito de la iniciación. Al tratar de la parte de esta ceremonia, reservada al obispo, Amalario da el texto completo de la oración como la encontramos en el *Sacramentum Gregorianum*, pero en singular, como si en su tiempo existiese la costumbre de rezarla sobre cada uno de los candidatos. No nos dice nada aquí de la imposición de manos que antes acompañaban a esta oración, pero enseguida pregunta si un neófito puede conseguir la vida eterna sin la imposición de manos. Afirma que el Espíritu Santo se da mediante una imposición de manos y la oración «*et ut per manus impositionem et orationem detur Spiritus Sanctus ab apostolica auctoritate sumptum est, ut in Actibus Apostolorum scriptum est*» (129). Luego, después de citar el *Ordo Romanus* para el rito de la consagración con crisma y la forma que la acompaña, dice que la reservación de esta unción a los obispos es también de origen apostólico (130). Así que no está claro si se trata aquí de una o dos imposiciones, una incluida en la misma acción de la unción.

Walafrid Strabo afirma que la unción se añadió a la ceremonia de la iniciación en tiempos post-apostólicos, y parece incluir la imposición de manos en la misma unción con crisma reservada a los obispos (131).

Desde esta época hasta la de los grandes escolásticos son muy pocos los autores que hablan de la confirmación y al tocar la materia se contentan con una repetición de la doctrina de sus antecesores. Pero, de hecho, siguió la evolución en la práctica de la administración de este sacramento en el Occidente, como se puede deducir de la doctrina de los mismos escolásticos. No es nuestra intención ahora entrar de lleno en la historia y doctrina de aquella época, de la cual hemos dado un breve resumen al principio de este trabajo. Sin embargo, antes de tratar de la im-

(129) PL. CV. 1053.

(130) Ibid. c. 1052.

(131) PL. CIV. 951.

posición de manos conviene indicar la posición de Santo Tomás en esta cuestión.

Advertimos al principio que es difícil determinar con exactitud la posición doctrinal del Angélico en esta materia, como podrán apreciar nuestros lectores de las citas que siguen de sus obras. Al tratar formalmente de la confirmación en la *Summa* indica como materia de este sacramento la unción con crisma. Pero también hay lugares donde habla de la imposición de manos de tal manera que parece que la considera como la única materia de la confirmación.

En el último artículo de este trabajo, al hablar de los efectos de este sacramento, trataremos de aclarar un poco su posición frente a este problema. Por ahora nos contentaremos con citar los textos, comentándolos brevemente.

En su comentario Ad Hebraeos habla de una manera bastante clara de la necesidad de la imposición de manos como materia esencial de la confirmación: «*Secundum sacramentum intransitum est in ipsa manuum impositione. Ideo dicit «impositionis quoque manuum». Haec autem est duplex. Una est miracula faciendi... et haec non est sacramentalis. Alia est sacramentalis, et haec est in sacramento confirmationis ad renovationem... In confirmatione enim datur Spiritus ad robur, ut, scil. audacter homo confiteatur nomen Christi coram hominibus*» (132).

Como en sus comentarios a la Sagrada Escritura falta algunas veces la precisión teológica de la *Summa* y aún del comentario a las Sentencias, no nos sorprendería mucho encontrar una evolución de su pensamiento en las últimas obras de su vida. Pero el problema se complica bastante en la *Summa*, donde encontramos tanto la imposición de manos, como la unción con crisma, expuestas de tal manera que es muy difícil averiguar si, para Santo Tomás, las dos son partes esenciales del sacramento o no. Al tratar explícitamente de la confirmación dice: «*Gratia vero Spiritus Sancti in oleo designatur, unde Christus dicitur esse unctus oleo laetitiae, propter plenitudinem Spiritus Sancti quam habuit, et ideo oleum competit materiae huius sacramenti*» (133). A primera vista la cosa está clara. Pero, un poco más tarde, al hablar de la penitencia, dice: «*Dicendum quod impo-*

(132) In Heb. cap. VI.

(133) 3 P. q. 72. a. 2. c.

sitio manuum in sacramentis ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae efectum; quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti, et in sacramento ordinis...» (134).

En su contestación a la segunda dificultad parece indicar con bastante claridad que esta imposición es, por lo menos, parte de la materia esencial de este sacramento, si no es la única materia. «Dicendum quod non quaelibet acceptio Spiritus Sancti requirit manus impositionem, quia etiam in baptismo accipit homo Spiritum Sanctum, nec tamen ibi fit manus impositio; sed acceptio Spiritus Sancti cum plenitudine requirit manus impositionem, quo pertinet ad confirmationem» (135).

No es fácil, pues, averiguar el pensamiento del Angélico frente al problema de la materia esencial de este sacramento. Como hemos dicho, trataremos de aclararlo un poco más al hablar de los efectos de la confirmación. Se ha dicho bastante ahora para indicar la existencia de una evolución en su modo de pensar. Su misma manera de hablar también nos hace creer que vió de una manera más clara que San Alberto Magno las dificultades que encierra esta cuestión desde el punto de vista dogmático-histórico.

Así es que hemos visto una evolución indudable en lo que toca a la materia de este sacramento, tanto en la Iglesia occidental como en la oriental. Desde el siglo IV en adelante desaparece en el Oriente la imposición de manos como acto distinto de la unción y, al mismo tiempo, aumenta en importancia la unción con crisma (136). En la Iglesia occidental se empleó también la unción, pero tardó más la evolución, tanto en la práctica como en el orden puramente especulativo; tanto que—como hemos

(134) 3 P. q. 84. a. 4. c.

(135) Ibid. ad 2 um.

(136) Como dos testimonios claros de este hecho Cf: Photius, Ep. I. XIII. 7. PG. CII. 726.

«Sed vide insanctificatorum fallacias. Non licet, dicebant, sacerdotibus baptizatos oleo sanctificare: hoc enim solis lege concessum episcopis. Verum unde illa lex? Quis legislator? Ecquis apostolorum, sed an vel Patrum aut e synodis aliqua? Ubi gentium illa, vel quando coacta, quorumve votis sancita et sufragiis? Non licet sacerdoti baptizatos oleo signare?... Qui corpus Dominicum consecrat, et Christi sanguinem, et per illa illos sancti-

dicho antes—hay quienes opinan que la imposición de manos en la misma unción con crisma es parte de la materia esencial de este sacramento, mientras otros creen que la unción es la única materia esencial. Sea lo que fuere, el juicio que merecen estas opiniones es que es imposible negar el hecho histórico, es decir, que hoy día la unción es una parte importante del rito de la confirmación, lo que de sí constituye una evolución bastante grande, puesto que no fué así desde el principio.

Es imposible determinar con exactitud la causa de esta evolución, así como su momento decisivo. Como dice muy bien el Padre Galtier: «Il serait puéril de demander à quel moment précis s'est produit ce changement de conception. Il est essentiel aux mouvements de ce genre de ne se produire que lentement et insensiblement, et l'histoire ne les fixe que quand ils son arrivés a leur terme... Encore faut-il remarquer que l'évolution, si évolution il y a, s'est produite à une époque où la notion de sacrement était loin d'avoir acquis la précision qu'elle a reçue depuis, et cette absence d'une doctrine fixé et universellement connue a singulièrement facilité une fluctuation et un changement de conception qu'un enseignement plus ferme et devenu commun rendrait plus difficiles et presque inexplicables» (137).

Así es que todos pueden y deben estar conformes con esta primera conclusión, es decir, que está bien fundado el hecho de una evolución en la materia de la confirmación, fuese cual fuere la causa y la significación teológica de esta evolución. Esta conclusión se hará más clara—no digamos evidente—después de tratar, en la segunda parte de este trabajo, de la imposición de manos.

DAVID L. GREENSTOCK, T. O. P.

Colegio de Ingleses (Valladolid).

ficat qui sacris erant olim initiati: unde erit ut non idem sanctificet oleo ungens consummatos? Baptizat sacerdos, donum expiatorium in baptizato consummat: qua ratione privabis illum custodia et sigillo illius purificationis cuius erat consummator?»

Así también dice Nicolás Cabasilas: «Fitque nunc initiatis quod olim per manus apostolorum baptizatis, quippe, imponentibus manus Apostolis sacramento baptismatis imbutis, Spiritus, inquit, exhibebatur. Nunc similiter, in unctos Paraclitus accedit».

In Orat. 3. De Vita in Christo.

(137) DTC. «Imposition des Mains», c. 1387.

Razones teológicas de la intolerancia de la Iglesia

Es frecuente la acusación de intolerancia hecha a la Iglesia Católica en relación con su postura acerca de ciertos problemas de índole diversa. Al enjuiciar de ese modo la actitud de la Iglesia, sus adversarios no han pretendido otra cosa que desautorizarla y desvalorizarla, a la vez que, ante el fracaso consiguiente, culparla a Ella del mismo.

Este es, en realidad, el fenómeno observado recientemente en el problema concreto creado en el mundo cristiano por el movimiento *ecumenista*. Ante la negativa constante y clara de Roma a enrolarse, como una Iglesia más, en ese movimiento, sus adversarios la acusan de *intolerante* y quisieran hacer recaer sobre Ella la responsabilidad del fracaso de la unión de todos los cristianos.

Por su parte, la Iglesia Católica no rechaza esa acusación de *intolerancia*, que—para Ella—es un deber nacido de un mandato de Cristo. La admite, a la vez que la justifica plenamente. Esta justificación o, mejor dicho, las razones teológicas de la misma, son el objeto propio y concreto de nuestro trabajo.

* * *

El mundo moderno se mueve bajo el signo de la unidad. Es un hecho manifiesto e innegable.

En el orden político se busca la unidad de los pueblos en una estructura supranacional, en la que, conservando cierta autonomía e independencia, se eviten los errores y las consecuencias nefastas de un nacionalismo exclusivista y totalitario. Las guerras de la Historia moderna, con sus grandes injusticias

internacionales y con los grandes odios inevitables que han engendrado en los pueblos, son el mejor exponente de ese estado de cosas que se pretende atajar con la unidad política de las naciones.

Este movimiento político, que hace un cuarto de siglo parecía una bella utopía, hoy ha tomado cuerpo real, si bien la eficacia de esa unión es todavía muy precaria, como los hechos recientes nos demuestran. Sin embargo, esta ausencia de eficacia no dice nada contra esa tendencia unionista en el orden político, de tanto empuje y tan sentida en la vieja Europa.

Idéntica tendencia se vive en el orden social y económico, cuyos problemas sangrantes, sobre todo a partir de las últimas guerras europeas, no pueden ser resueltos sino mediante la cooperación económica y social de los pueblos. Bien es verdad que, en la práctica, también la indiferencia, las intenciones bastardas e incluso la mala voluntad malogran, ya desde el principio, la eficacia de esa cooperación social y económica de Europa.

En el orden religioso es, sin duda, donde más se ha insistido y donde más sinceridad y convicción ha logrado ese movimiento unionista, si bien los resultados—hasta la fecha—hayan sido también muy precarios. Y es que la Humanidad va convenciéndose de que el factor religioso es indispensable para el reinado de la paz y de la justicia entre los pueblos. Es verdad que ha sido preciso pasar por grandes errores y aberraciones y catástrofes sociales y morales antes de llegar a esa convicción. Pero ya se ha abierto camino en la conciencia de los pueblos, adquiriendo una importancia vital en ese proceso de unificación y estructuración supranacional de los mismos.

Concretamente, Europa vive esa convicción de una manera más destacada, porque el factor religioso tiene una importancia especial en su historia y en su cultura. La civilización europea, la clásica civilización europea, es esencialmente cristiana en sus rasgos esenciales y característicos. Y de ahí que, ante el enemigo común que pretende destruir esa civilización, busquen los cristianos la unión que pueda defender ese patrimonio sagrado que les legaron sus antecesores.

Desgraciadamente, esa unión de los cristianos europeos, tan necesaria en la hora presente, no existe. Europa está dividida religiosamente —podemos decir— en dos grandes bandos, con dos concepciones diversas, aunque ambas cristianas: la católica

y la protestante. Ambas concepciones irreductibles en sí mismas e irreductibles en la práctica, después de varios siglos de separación.

No obstante esta irreductibilidad, los conatos y tentativas de unión de ambas concepciones han sido frecuentes a través de la Historia, tanto por parte de Roma como por parte de las iglesias disidentes. Estos conatos se han acentuado recientemente, de una manera especial por parte de las iglesias protestantes, y se han organizado bajo la forma del llamado *movimiento unionista o ecumenista*.

Este movimiento, tal como se nos presenta en nuestros días y en su significación y finalidad concreta: la unión de las iglesias cristianas, tiene—a nuestro juicio—relación directa con esa tendencia *irenista*, de la mano abierta para todos, tan en boga en otros países, donde el problema de la coexistencia de actitudes y concepciones religiosas, doctrinales y políticas ofrece y tiene de verdad caracteres tan graves. El *ecumenismo* no sería más que una aplicación concreta de ese *irenismo* al problema planteado por la actual desunión de las iglesias cristianas.

Característica fundamental de este movimiento — según el profesor Colombo (1)—y lo que le distingue de otras tentativas anteriores para llegar a la unión de los cristianos entre sí es el deseo y la esperanza de sus promotores de llegar a la unión de todos los cristianos, no por *conversiones* particulares de una comunidad cristiana a otra que es considerada como la verdadera Iglesia de Cristo, sino por la integración de todas las comunidades cristianas actuales en una unidad religiosa superior, que sería—solamente ella—la verdadera Iglesia de Cristo. Es decir, ninguna de las iglesias cristianas actuales representaría la verdadera Iglesia, sino que ésta se halla todavía por realizar. Y su logro ha de obtenerse a través de la unión de todas las iglesias cristianas particulares.

Es más, esta unión hay que entenderla, no al modo tradicional de la Iglesia Católica, sino de una forma nueva, como expresamente afirma el vicario anglicano de la Santísima Trinidad de Brighthelm, Rvdo. D. R. Davies: «Las iglesias (así, en plural) buscan una nueva unidad. Si se entiende por unidad la

(1) Prof. Carlos Colombo: «¿Es posible la unión de los cristianos?». En *Documentos*, n.º 4, San Sebastián, 1950, pág. 133.

creación de la iglesia «una», abiertamente mundial y «singular», entonces no se responde con esto a la aspiración de los anglicanos y ortodoxos y protestantes. Al hablar de la unidad, queremos decir que, a pesar de las diferencias, intocables por cierto, la Asamblea (—la de Amsterdam—) comprueba la existencia de una asociación, verdadera y real, entre las iglesias, más profunda y persistente que las divisiones teológicas: nosotros, todos, juntos oramos y adoramos juntos a Dios» (2).

Naturalmente, la Iglesia Católica no podía estar de acuerdo con esta concepción de la unidad. Y aquí es precisamente donde radica la oposición e intolerancia suyas respecto del movimiento «ecumenista», así concebido, tanto en el orden teórico como en el práctico.

El Romano Pontífice Pío XII nos previene ya en la *Humani generis* de una manera que no deja lugar a dudas contra cierto *irenismo*. Dice así: «Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio fragrant infrigendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disjunguntur, «irenismum» talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda». Y un poco más adelante añade todavía: «At vero imprudenti aestuantes «irenismo», nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus et principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis..., quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam» (3).

Estas graves palabras de la Encíclica van dirigidas a los católicos y aluden, por tanto, al movimiento *irenista* nacido y propagado entre ellos. No obstante, su perspectiva es más amplia y abarca también a ese mismo movimiento, tal como se presenta hoy día fuera del catolicismo. De una manera directa parece aludirse al *ecumenismo*, ya que entre los errores señalados en la Encíclica se incluye lo que hemos llamado característica fundamental de ese movimiento, a saber: la no identidad entre cual-

(2) En *Daily Mail*, 9 septiembre 1948.

(3) Act. Apost. Sedis, XLII, 1950, pp. 564-565.

quiera de las comunidades cristianas actuales y la verdadera Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, cuya realidad histórica está todavía por lograr: «Quidam censent—dice el Papa—se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus «revelationis» innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse» (4).

Pero no sólo en el orden doctrinal se da, por parte de Roma, esa oposición al *ecumenismo* así concebido. En la práctica revisite caracteres más acentuados. En contraste con actitudes anteriores, Roma no permitió, ni siquiera en plan de meros observadores, asistir a ningún católico a la Asamblea de Amsterdam, del verano del 48, tenuta como la primera reunión pública y solemne de ese movimiento entre los cristianos, o, según ellos quieren, como el primer Concilio Ecuménico de las Iglesias. Los escritores católicos que asistieron, lo hicieron sin representación oficial ninguna, y sí únicamente como meros redactores de información de algunos periódicos europeos.

Poco antes el Santo Oficio, en el «Monitum» *Cum comperitum*, avisaba ya a los católicos que no se permitiría la asistencia de ningún católico a las *reuniones ecumenistas*. Y el Santo Padre, en uno de sus discursos habituales a los peregrinos, recalcó la orden anterior: «Sabemos—dice—con cuánta insistencia reclaman numerosos católicos y no católicos la unidad de la fe. Si la Iglesia es inflexible con todo lo que pudiera tener solamente la apariencia de compromiso o de arreglo entre la fe católica y las demás confesiones, o de confusión con ellas, precisamente es por ser la roca infalible y segura, la fuente de toda verdad y gracia plena, que proviene de Cristo».

Puestos a buscar los motivos que, en concreto, indujeron a Roma a adoptar con relación a la Asamblea de Amsterdam esa actitud de intransigencia, en contraste con actitudes anteriores en ocasiones similares, tendríamos que hallarlos en la misma naturaleza de dicha Asamblea. En efecto, mientras las reuniones anteriores, y en concreto las de Oxford y Edimburgo, eran, substancialmente, reuniones de estudio, y los que a ellas asistían y en ellas participaban lo hacían en plan de estudiosos, que buscan los medios y el modo de llegar a la unión de los cris-

(4) Act. Apost. Sedis, XLII, 1950, p. 571.

tianos, la Asamblea de Amsterdam se presentaba como la reunión oficial, constitutiva, de un organismo, del Consejo Ecu-ménico de las Iglesias, prejuzgando con ello, de antemano, la solución que había de darse al problema de la reunión de los cristianos desunidos. Solución que, de ninguna forma, podía admitir la Iglesia Católica.

Se concibe, pues, muy bien que la postura de Roma frente a ese movimiento unionista, así concebido, sea una postura de intolerancia, inflexible, como nos dice el mismo Romano Pontífice, porque, de lo contrario, cualquier compromiso o confusión implicaría la renuncia de su verdad como Esposa única y verdadera de Cristo.

Roma, sin embargo, no se ha desentendido en absoluto del problema de la reunión de los cristianos. No podía hacerlo, porque cae de lleno dentro del catolicismo un *irenismo* y un *ecumenismo* ortodoxos, que han constituido el anhelo apostólico de los Romanos Pontífices a partir de los días mismos en que se llevó a cabo la separación.

Sin detenernos en el estudio de toda esta actitud sincera por parte de Roma a ese *ecumenismo* ortodoxo, que no cae dentro de los límites concretos de nuestro trabajo, queremos, sin embargo, fijarnos un poco en alguno de los documentos últimos emanados de Roma.

Pío XII ha acogido solícitamente ese movimiento. En uno de sus mensajes de Navidad, precisamente en el del Año Santo, deja clara constancia de ese deseo y anhelo suyo, dando, a la vez, un mentís a todos aquellos que juegan con la pretendida intolerancia de la Iglesia Católica.

Sin duda ese mismo anhelo y ese interés en favor de esa labor de acercamiento entre todos los cristianos, son los que han llevado a los Romanos Pontífices a hacer ciertas concesiones, sin menoscabo del dogma y la moral que Cristo la ha confiado, para que sea su fiel guardián. Ya Pío IX y, posteriormente, León XIII, en la invitación hecha a los orientales para su retorno a la Iglesia verdadera, daban la seguridad de que tal retorno no implicaría disminución alguna de los derechos y atributos legítimos de sus iglesias respectivas, «porque--decía León XIII--ha estado siempre y siempre estará en las intenciones de la Santa Sede, como en sus tradiciones más constantes, usar con todo

el pueblo un gran espíritu de condescendencia y tener un gran miramiento con sus orígenes y con sus costumbres» (5).

De una manera más concreta, ha quedado recogida oficialmente esa actitud favorable en un documento del Santo Oficio, en la Instrucción *De motione oecumenica*, del 20-XII-1949, si bien no fué publicado hasta el 28 de febrero del año siguiente. Recojamos brevemente algunas de sus afirmaciones.

En el prefacio de la Instrucción se advierte ya claramente la actitud de Roma, favorable en principio, a ese movimiento: «Ecclesia Catholica, etsi congressibus ceterisque conventibus «oecumenicis» non intervenit, nunquam tamen destitit, ut ex pluribus documentis pontificiis colligitur, neque unquam in posterum desistet intensissimis studiis prosequi assiduisque ad Deum precibus fovere omnes conatus ad illud obtinendum quod tantopere Christo Domino cordi est, videlicet ut omnes, qui credunt in Ipsum, «sint consummati in unum» (Jn., XVII, 23). (6).

Poco después, en la primera norma que establece, según la cual es a los obispos y a ellos solos a quienes compete, en materia tan delicada, promover, dirigir y vigilar todo lo referente al movimiento *ecumenista* por parte de los católicos, vuelve a insistir en esa misma actitud: «Quum praefata «reunio» ad Ecclesiae munus et officium potissimum pertineat, speciali cura episcopos, quos «Spiritus Sanctus posuit regere Ecclesiam Dei» (Act., XX, 28), eidem attendere oportet. Ipsi igitur non solum diligenter et efficaciter universae huic actioni invigilare debent, verum etiam prudenter eam promovere et dirigire, tum ut adjuventur, qui veritatem veramque Ecclesiam exquirunt, tum ut arceantur a fidelibus pericula, quae actionem ipsius «motionis» facile consequuntur» (7).

Son estos peligros los que, sin duda, han originado la Instrucción, para poner las cosas en su punto y evitar que los católicos caigan inocentemente en ellos: «Conatus autem quidam a diversis sive personis sive etiam coetibus ad reconciliandos cum Ecclesia Catholica dissidentes christianos hucusque suscepti, quamvis optimis inspirentur intentionibus, non semper rectis

(5) Carta «Praelara gratulationis»; Acta Leonis XIII, vol. XIV, páginas 195-204.

(6) Act. Apost. Sedis, vol. XLII, 1950, pág. 142.

(7) Act. Apost. Sedis, vol. XLII, 1950, pág. 143.

innituntur principiis, et si quando innitantur, tamen peculiariibus non carent periculis, quemadmodum etiam experientia jam est compertum. Quare Supremae huic S. Congregationi, cui incumbit cura depositum fidei conservandi integrum ac tuendi, opportunum visum est in memoriam revocare et praecipere ea, quae sequuntur» (8).

Es, pues, clara y lógica también esta postura de la Iglesia de Roma frente a todo *ecumenismo* ortodoxo, que lleve como finalidad suprema el *retorno* de los disidentes al seno de la verdadera Iglesia.

Fijándonos con un poco más de detención—ya que esto es lo que cae directamente bajo el objeto de nuestro trabajo—, en la primera actitud de la Iglesia Católica frente al *ecumenismo*; es decir, analizando esta postura de intransigencia e intolerancia frente al *ecumenismo*, tal como lo conciben los protestantes, sería absurdo pensar que fuera fruto de un capricho o de una soberbia intransigente.

Los protestantes, en parte al menos, suelen concebirla de ese modo, como fruto de una intransigencia apriorística, nacida de la soberbia de Roma con relación a los demás cristianos. Es la impresión que se saca analizando la reacción protestante ante la constante negativa de Roma para formar parte en ese movimiento. De hecho esa reacción prevaleció también en la Asamblea de Amsterdam. Especialmente fué el teólogo Barth quien atacó fieramente a los católicos por su ausencia de la Asamblea, queriendo, además, convencer a los delegados presentes para que no dieran importancia a esa ausencia. En el fondo se sentían dolidos por haber anunciado Roma que rechazaría toda invitación que le fuera hecha en ese sentido.

Sin embargo, repetimos, esa actitud de Roma tiene que tener, lógicamente, sus razones, sus motivos, que la justifiquen plenamente ante todo hombre de buena voluntad. Los exige, por otra parte, esa simpatía y ese interés mostrado por un *ecumenismo* rectamente concebido, que prueban, a la vez, suficientemente que si Roma repulsa ese movimiento tal como lo presentan los protestantes, no es por lo que tiene de inspiración y fondo cristianos, sino por el modo concreto de concebirlo, inarmonizable con la verdad que Cristo confiara a su Iglesia. «La fría re-

(8) Ibidem, págs. 142-143.

pulsa — dice Wurster — frente al movimiento ecuménico, que constituye el acento fundamental de todas las manifestaciones pontificias relativas a esta cuestión, y más aún la enérgica resolución que imprime a esta actitud la forma jurídica, pudieran inducir a pensar—erradamente—que la Iglesia Católica rechaza *a priori* el movimiento ecuménico. La posesión de la certeza interna, la plenitud de la verdad y del poder (*plenitudo potestatis*), no deben confundirse con la terquedad cerril, del mismo modo que la prudencia no se identifica con la desconfianza» (9).

¿Cuáles son, por tanto, las razones en que se apoya esa intolerancia de la Iglesia respecto del *movimiento ecuménico*?

Es posible un doble proceso en la determinación de esas razones. Uno de ellos, apriorístico, que nos llevaría a señalar todas las posibles razones valederas para justificar la actitud de Roma; el otro, más positivo, basado en el estudio de los documentos pontificios, para descubrir en ellos las razones concretas alegadas por Roma. Este segundo proceso es el más razonable y el más serio, especialmente en nuestro caso concreto. Por otra parte, «no basta—dice el P. Gonsette—para justificar plenamente el *Monitum* del Santo Oficio hacer notar que no es otra cosa que la renovación de una disciplina ya existente desde hace mucho tiempo; esta clase de fidelidad perezosa iría en desdoro de la misma Iglesia... Es preciso leer esas prescripciones a la luz de los motivos que han justificado su renovación e interpretarlas a la luz de las circunstancias concretas que pueden determinar la aplicación de las mismas» (10).

Es verdad que no conocemos de una manera explícita todas las razones que han motivado la actitud intransigente de Roma. En los documentos que vamos a analizar no se nos dicen de una manera taxativa. Sin embargo, leyendo entre líneas y ateniéndonos a ciertos comentarios oficiosos, podemos entrever algunas de esas razones.

Adelantamos que solamente nos fijamos para este análisis en los dos documentos últimos emanados del Santo Oficio relativos al *movimiento ecumenista* y en otros anteriores expresamente citados por ellos. Son los documentos siguientes:

(9) Antonio Wurster: *La Asamblea Ecuménica de Amsterdam*; «Arbor», vol. 37, 1949, p. 114.

(10) J. Gonsette, S. J.: *Nouv. Rev. Theologique*, 71, 1949, p. 524.

Monitum del Santo Oficio: "*Cum compertum sit...*" (5-VI-1948).

Instructio del Santo Oficio: "*De motione oecumenica*" (20-XII-1949).

Encíclicas: "*Satis cognitum*", de León XIII (20-I-1896), y "*Mortalium animos*", de Pío XI (6-I-1928).

La *Instructio* «*De motione oecumenica*» vino a ser en la mente del Santo Oficio como un complemento detallado o como una explicación precisa del *Monitum* del año anterior. En su primera norma dice así: «*Quapropter imprimis plane perspecta habere debent quaecumque in suis dioecesibus per illam "Motionem" constituta sunt ac geruntur. Ad hoc Sacerdotes idoneos designabunt, qui, juxta doctrinam et normas a Sancta Sede praescriptas, v. gr., per Litteras Encyclicas "Satis cognitum", "Mortalium animos" et "Mystici Corporis Christi", omnia ad "Motionem" attinentia sedulo attendant, deque iis, modo ac tempore statuto sibi referant*» (11).

Habrà, pues, que atenerse a las directrices señaladas en esos documentos y descubrir en ellas las razones que las justifiquen y que justificarán, a la vez, la actitud actual de Roma frente al *movimiento ecumenista*.

Ambos documentos se han preocupado particularmente, cada uno en su tiempo y en sus circunstancias especiales, de precisar el concepto católico de la Iglesia y de su unidad frente al problema de la unión de los cristianos. Lo que autoriza a pensar que la razón teórica, doctrinal, que sostiene la actitud de Roma de intransigencia frente al *ecumenismo*, tal como lo conciben y propagan los protestantes y anglicanos, está precisamente en ese concepto de la Iglesia y de su unidad, totalmente inarmozonizable con el concepto que ofrece el *ecumenismo* en cualquiera de sus formas. Mientras esa irreductibilidad de conceptos en esa cuestión previa, pero fundamental, no desaparezca de antemano, la Iglesia Católica no tiene nada que hacer ni que esperar de una Asamblea del *movimiento ecumenista*. Su presencia en ella, en plan de igual, supondría una claudicación, que la Iglesia de Roma, en conciencia, no puede permitirse.

Esta razón teórica, doctrinal, dogmática, que resalta a través de las dos Encíclicas citadas, es la razón fundamental, a

(11) Act. Apost. Sedis, vol. XLII, 1950, pág. 143.

nuestro juicio, y la que merece, por tanto, un poco más de detención.

Para comprender el alcance y valor de esta razón, así como la legitimidad de la postura consiguiente de Roma, es conveniente recordar, aunque sea brevísimamente, el concepto de Iglesia y de su unidad, tal como la conciben los *ecumenistas*. Así aparecerá mejor la irreductibilidad de ambas concepciones en el campo doctrinal.

Característica del movimiento *ecuménico*—hemos dicho anteriormente—es la convicción de que la verdadera Iglesia de Cristo, el Cuerpo Místico de Cristo, no está constituido por ninguna de las Comunidades cristianas actualmente existentes. Es una realidad que está todavía por realizar. Y ha de lograrse, precisamente, a través de la unión de todas esas Comunidades.

Este concepto de la Iglesia fué la base de las discusiones tenidas en la Asamblea de Amsterdam, admitido, al parecer, por todos, como antes lo había sido en las Asambleas del movimiento "*Fait and Order*".

El P. Congar distingue tres grandes grupos dentro de ese movimiento ecuménico. El concepto de la Iglesia varía en cada uno de ellos, si bien todos coinciden en considerarla como algo que se ha de lograr a través de la unión de todos los grupos cristianos. Por consiguiente, como algo que no existe actualmente representado por ninguna Comunidad cristiana, ni ha existido. Y, si en tiempos anteriores existió, actualmente ha desaparecido (12).

Indudablemente, el concepto de la unidad de la Iglesia tiene que estar a tono con lo que acabamos de decir.

La tendencia que prevalece en el movimiento *ecumenista* respecto de la unidad de la Iglesia no es más que una determinación ulterior de la *Branch-Theory*, tan en boga a fines del siglo pasado en los medios anglicanos. Según esta teoría, la Iglesia de Cristo fué una en su origen y en los primeros siglos. Es decir, mientras todas las iglesias particulares se consideraban como miembros iguales de la Iglesia universal. Esta unidad se rompió particularmente cuando la Iglesia de Roma afirmó ser ella—y únicamente ella—la que representaba la verdadera Iglesia. No

(12) P. I. Congar, O. P.: «Chrétiens désunis», París, 1937, pp. 170, 174, 177.

obstante, a pesar de esa afirmación unilateral, la Iglesia universal está constituida por las tres grandes ramas cristianas—iglesia ortodoxa, anglicanismo y catolicismo—, que son las únicas que tienen sucesión apostólica y, por tanto, dependencia legítima de Cristo.

El *movimiento ecumenista* ha sacado, lógicamente, las consecuencias de esta doctrina. Para los ecumenistas, la Iglesia de Cristo *una*, como institución orgánica e individual, como unidad visible, no existe hoy, aún en el supuesto de que haya existido alguna vez. Ninguna de las comunidades cristianas existentes la realiza y representa en tal forma que sea ella, simple y totalmente, la Iglesia de Cristo. Todas tienen un *mínimum* de sustancia cristiana y representan, por tanto, aunque sea imperfectamente, esa Iglesia. Y todas, según esto, pertenecen a ella, a la verdadera Iglesia de Cristo, que no es otra cosa que la confederación de las diferentes comunidades cristianas, aunque tengan doctrinas diferentes e incluso contradictorias. «La Iglesia de Cristo—se nos dice en los documentos de la Asamblea de Amsterdam—está formada por todos aquellos que confiesen su Nombre, aun cuando esta confesión sea incompleta o esté mezclada de errores» (13).

Es lo mismo que, en términos más suaves, afirma también el citado Dr. Davies: «Resumiendo la noción e ideal de la cristiandad, diremos que la unidad de la Iglesia en el sentido de una institución orgánica e individual puede ser pospuesta, sino abandonada. En lugar de ella, surge una nueva vida común, en la que las mismas diferencias de teología y de culto se convierten en elementos de asociación, pudiendo las iglesias compartir los distintos puntos de vista en una actitud colectiva ante Dios y ante el hombre» (14).

Es indudable que esta noción, por muy cómoda y amplia que se la considere, es inarmonizable en absoluto con la doctrina y con la dogmática de la Iglesia de Roma. Por eso, no cabe para esta Iglesia y respecto del *movimiento ecumenista* otra actitud que la adoptada. «La Santa Sede—dice el profesor Colombo—no puede participar en el *movimiento ecuménico*, porque según la

(13) *Documents de l'Assemblée d'Amsterdam*, vol. I, pp. 285.

(14) Citado por Francisco M. Sanz, «Las conferencias de Lambeth y Amsterdam», *Rev. Esp. de Teología*, 8, 1948, p. 693.

mente de los promotores, el movimiento está dirigido a *buscar* la unidad de la Iglesia, que se considera o no existente ya o que todavía no existe, mientras la Iglesia Católica no puede admitir que su prerrogativa esencial: la de ser la única Iglesia de Cristo, se ponga en tela de juicio» (15).

El concepto católico de la Iglesia y de su unidad está expuesto particularmente en las dos Encíclicas antes citadas.

La '*Satis cognitum*' de León XIII es la que nos da ese concepto con más precisión y claridad. Fué escrita para hacer frente a la doctrina anglicana de la *Branch-Theory*; la '*Mortalium animos*' de Pío XI, fué, a su vez, escrita con motivo de la conferencia de Lausanne, donde ya prevalece el *movimiento ecuménico*, que va ganando simpatías entre los católicos de buena voluntad. El Papa sale al paso de los llamados *panchristianos*, exponiendo la doctrina católica, a la vez que indicando las razones de su oposición a aquel movimiento de acercamiento de todos los que creen en Cristo.

Resumimos brevemente la doctrina de la '*Satis cognitum*' sobre la Iglesia y su unidad. No bastará este resumen para apreciar inmediatamente la irreductibilidad entre la concepción católica y la concepción ecumenista.

1) La Iglesia existe ya. Y existe por voluntad de Jesucristo, su Divino Fundador, como sociedad visible, para continuar su obra redentora en la tierra.

2) Jesucristo, al instituir la Iglesia, ha querido que fuese *una*, con unidad interna y externa, con esa unidad de que hacemos profesión en el Credo: «Jamvero, si ad id respicitur quod gestum est, Ecclesiam Jesús Christus non talem finxit formavitque, quae communitates plures complecteretur genere similes, sed distinctas, neque iis vinculis alligatas, quae Ecclesiam individuum atque unicam efficerent, eo plane modo quo *Credo unam... Ecclesiam* in symbolo fidei profiteamur» (16).

3) Es más, esa Iglesia de Jesucristo, no sólo es una, sino también *única*, porque el Divino Maestro no menciona más que una Iglesia, a la que llama *suya*. Y, por tanto, «quaecumque,

(15) Loc. cit., pág. 140.

(16) Enc. '*Satis cognitum*', edit. Maison de la bonne Presse, París, p. 9-10.

praeter hanc, cogitetur alia, cum non sit per Jesum Christum condita, Ecclesia Christi vera esse non potest» (17).

4) Fundamento y principio de esa unidad visible de la Iglesia, por expresa voluntad de Jesucristo, es el primado de San Pedro y de sus sucesores los Romanos Pontífices sobre la Iglesia universal. Recogiendo las palabras del Concilio de Florencia, León XIII vuelve a afirmarlo de una manera taxativa: «Definimus, sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum sucessorem esse beati Petri, principis Apostolorum et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput, et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse» (18).

En consecuencia, no está la verdadera Iglesia de Jesucristo allí donde no se extienda esa jurisdicción del Pontífice de Roma.

5) Ahora bien: Jesucristo ha prometido a esa Iglesia por El fundada la asistencia suya y de su Espíritu, en virtud de la cual será indefectible en todos sus elementos constitutivos. Su permanencia, pues, con las características que su Divino Fundador la asignó, está garantizada para siempre, sin que puedan hacerla perecer los pecados y los grandes fallos de los cristianos. La unidad, por tanto, de la Iglesia, esa unidad visible que Jesucristo la diera, no puede haberse perdido. Ha existido y existe ahora bajo la dirección del sucesor de Pedro.

La Encíclica no se limita a recoger esta demostración evangélica de la unidad de la Iglesia fundada por Jesucristo. Llega también a la misma conclusión a través de la concepción eminentemente paulina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo.

No es nuestro intento exponer ahora toda esa concepción grandiosa. Cae fuera de nuestro propósito. Nos limitamos a recoger las palabras y la enseñanza de la Encíclica. Y es en ella donde se nos dice, sin rodeos, que la Iglesia es una como el cuerpo es uno: «Illud accedit, quod Ecclesiam Filius Dei mysticum corpus suum decrevit fore, quocum, ipse velut caput conjungeretur, ad similitudinem corporis humani quod suscepit:

(17) Id., pág. 10.

(18) Id., pág. 40.

cui quidem naturali conglutinatione inhaeret naturale caput. Sicut igitur mortale corpus sibi sumpsit unicum..., sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cujus ipsius opera facit sacritatis salutisque homines compotes... Dispersa membra atque sejuncta non possunt eodem cum capite, unum simul effectura corpus, cohaerere... Quamobrem dispersa a membris ceteris siqua membra vagantur, cum eodem atque unico capite conglutinata esse nequeunt» (19).

Según esto, la Iglesia, en su calidad de Cuerpo Místico, no puede dejar de ser una. La unidad le es tan inherente como le es la misma gracia de ser el Cuerpo Místico de Jesucristo. No tiene sentido, en consecuencia, para la Iglesia de Roma esa búsqueda de una unidad o no existente jamás o, al menos, actualmente perdida, respecto de la verdadera Iglesia.

La demostración patrística de la unidad de la Iglesia, tal como la expone la "*Satis cognitum*", lleva marcada la nota de la romanidad y termina en la conclusión que el *movimiento ecumenista* rechaza como primer postulado de su actitud: La Iglesia de Roma es la verdadera Iglesia de Jesucristo. Los testimonios son abundantísimos dentro de la misma Encíclica. He aquí uno de ellos, suficientemente claro: «Itaque si vult haereticus non esse—ait Maximus Abbas—neque audire, non isti aut illi satisfaciat... Festinet pro omnibus sedi romanae satisfacere. Hac enim satisfacta, communiter ubique omnes pium hunc et orthodoxum praedicabunt... Cujus rei causam rationemque in eo affirmat residere, quod ab ipso incarnato Dei Verbo, sed et omnibus sanctis synodis, secundum sacros canones et terminos, universarum quae in toto terrarum orbe sunt sanctarum Dei Ecclesiarum in omnibus et per omnia percepit et habet imperium, auctoritatem et potestatem ligandi et solvendi» (20).

Toda esta demostración y enseñanza fué posteriormente recogida por Pío XI. He aquí sus palabras: «Jam vero in hac una Christi Ecclesia nemo est, nemo perseverat, nisi Petri, legitimorumque ejus suorum, auctoritatem potestatemque obediendo agnoscat atque accipiat... Lactantium iidem audiant clamentem: «Sola... Catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium Fidei, hoc tem-

(19) Ibid., pág. 12.

(20) Ibid., pág. 42.

plum Dei : quo, si quis non intraverit vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis alienus est... Agitur enim de vita et salute: cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit» (21).

A idéntica conclusión llegamos en el análisis de la Encíclica de Pío XI. Procede de modo semejante a la "*Satis congritum*", aun cuando fué escrita para contrarrestar las simpatías que las corrientes unionistas iban ganando entre los católicos.

Se parte en ella también del principio ecumenista de que la Iglesia Católica es una de las iglesias cristianas nada más, igual a las otras. Y, en consecuencia, ninguna prerrogativa, ninguna jurisdicción le compete por derecho divino sobre cualquiera de las demás. Por lo cual—dice la Encíclica—«manifesto patet, nec eorum conventus Apostolicam Sedem ullo pacto participare posse, nec ullo pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragari vel operam dare suam; quod, si facerent, falsae cuiddam christianae religioni auctoritatem adjungerent, ab una Christi Ecclesia admodum alienae» (22).

Y, a continuación, como queriendo recalcar aún más toda la razón de su actitud, añade el Romano Pontífice: «Etenim de veritate revelata tuenda agitur». Razón que, poco después, ofrece a la consideración de los *panchristianos*, cuyo celo por la unión de las iglesias aprueba, siempre que no redunde en perjuicio del depósito revelado. Porque entonces surge con todo su rigor la expresión dura del Apóstol San Juan: «Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis» (II Joan., 10).

Concluimos, pues, de este breve análisis de la concepción católica de la Iglesia y de su unidad, que no es posible armonizarla con la concepción propuesta por el *ecumenismo*. Lógicamente, desde un punto de vista doctrinal, está plenamente justificada la actitud de Roma frente al *movimiento ecumenista*. Para ella, si se habla con propiedad, no hay lugar para la *reunión* de las iglesias cristianas. Esta expresión lleva implícita una cuestión de fondo, principalísima, que la Iglesia Católica tiene necesariamente que rechazar.

(21) Enc. «*Mortalium animos*», Act. Apost. Sedis, XX, 1928, pág. 15.

(22) Ibid., pág. 11.

Así, pues, dentro de la mentalidad católica, sólo cabe, rectamente hablando, el *retorno* de las comunidades disidentes al seno de la única y verdadera Iglesia, de la cual se separaron. Es decir, sólo cabe la unión de los cristianos *con y en* la Iglesia Católica. Es lo que expresamente dice Pío XI al final de la "*Mortalium animos*": «Ad Apostolicam igitur Sedem... dissidentes accedant filii, non ea quidem mente ac spe, ut Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis fidei integritatem abjiciat suosque ipsorum toleret errores, sed, contra, ut se illius magisterio ac regimini permittant» (23).

No obstante, y dentro de esta misma mentalidad católica, hay que precisar más el contenido de ese *retorno*, para no caer en un error frecuente, a veces, en los católicos.

El hecho de estar en posesión de la verdad no puede justificar cierta actitud, que ha sido calificada, con éxito, de *inmovilismo*. Consiste esta actitud — según el profesor Colombo — «en concebir la unión de los acatólicos con la Iglesia como un puro y simple *retorno*, en el que los primeros tendrían que abandonar todo lo que les distingue de nosotros, en lugar de concebirle como una ósmosis vital, en la que la Iglesia acoge y hace suyo cuanto de bueno pueden tener también esos hermanos y esas comunidades separadas» (24):

El *retorno* que Roma busca y favorece no supone abandono previo de cuanto tienen esas comunidades disidentes. Hay, sin duda ninguna, en ellas algo bueno, que no debe desaparecer, sino, al contrario, conservarse e incorporarse a la misma Iglesia de Roma.

La concepción del puro y simple *retorno* adolece especialmente de este doble error:

1) Suponer que las condiciones espirituales de los disidentes son, en su totalidad, malas moralmente y, en consecuencia, inadmisibles en el hecho de la unión. Sería entonces necesaria una *conversión*, que implicaría, al menos sustancialmente, una condena de todo su pasado religioso. Lo que, ciertamente, sería excesivo y equivocado, pues es un principio cierto que, en los no católicos, *puede* darse buena fe plena, que les exima de culpabilidad por el hecho de no adherirse realmente a la Iglesia

(23) Act. Apost. Sedis, XX, 1928, p. 16.

(24) Loc. cit., pág. 141.

verdadera. Pío IX afirmó expresamente esta buena fe de los disidentes: «Pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invencibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae designare limites quaeat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?» (25).

Son elocuentes a este propósito las palabras del Cardenal Newman, referidas a su situación espiritual en 1832, cuando, sin pertenecer todavía a la Iglesia Católica, se halló en peligro de muerte: «Estaba seguro que no me habría condenado, porque no había pecado contra la Luz».

2) El segundo error sería suponer que en las comunidades cristianas separadas no hay ningún valor cristiano digno de ser conservado.

De hecho, los grupos cristianos disidentes, al separarse de Roma, llevaron consigo elementos y bienes espirituales verdaderos, que han seguido conservándolos y transmitiéndolos a sus fieles. ¿Por qué, pues, habrían de abandonar estos valores religiosos sinceramente cristianos en el *retorno*? Por todo esto, en una labor apologética de acercamiento de los disidentes, y dentro de la mentalidad católica, quizás fuera más exacto y, sin duda ninguna, más eficaz, hablar de *adhesión* o de *reincorporación*, más bien que de *retorno*, aun rectamente entendido.

Afirma el P. Congar que los motivos por los cuales la Iglesia Católica rehusa sistemáticamente entrar a formar parte en el movimiento *ecumenista*, como una iglesia más, no son tan simples como a veces se cree... Es más, «creemos—son sus palabras—que los motivos de prudencia maternal son tan decisivos en la actitud de la Iglesia como los motivos puramente doctrinales» (26).

Es indudable, en efecto, que, doctrinalmente, según acabamos de ver, la intolerancia de Roma está plenamente justificada. Otra cosa sería hacer traición a su verdad dogmática. Pero, una vez salvada esa verdad, ningún otro principio dogmático parece oponerse a que intervenga en ese movimiento *ecumenista*. ¿Por qué, sin embargo, no lo hace?

(25) Denz., n. 1647.

(26) Op. cit., pág. 177.

No nos es conocido ni es fácil conocer todas las razones que pudieran haber motivado la actitud de Roma. Creemos, no obstante, que esas razones son ya más bien de orden práctico o, como dice Congar, «razones de prudencia maternal y de experiencia espiritual» (27). ¿Pero cuáles son?

En los documentos que sirven de fuentes a este trabajo no encontramos expresamente indicada más que una de estas razones de orden práctico: *el indiferentismo religioso consiguiente*. No obstante, leyendo entre líneas y penetrando algo más en el espíritu que late en esos documentos del Santo Oficio sobre el *Movimiento ecuménico* podemos entrever otras razones, también de orden práctico que, igualmente, justifican la actitud de Roma.

Señalemos, en primer lugar, entre estas razones de orden práctico, *el escándalo consiguiente de los fieles*.

Es indudable que los católicos están acostumbrados a oír que la única Iglesia verdadera es la suya. Se lo dice, por otra parte, su fe, fundamentada en la palabra divina, propuesta por la Iglesia. Y saben que las verdades reveladas, las verdades dogmáticas, son para la Iglesia "*verdades que atestiguan..., no materia de discusión*", en frase feliz de Congar.

Por tanto, el solo hecho de mezclarse la Iglesia de Roma con las demás comunidades cristianas en un movimiento cuya finalidad concreta es la unión de todas en una Iglesia corporativa, que sería la única verdadera Iglesia, tendría para los simples católicos una apariencia de claudicación o de traición a sus verdades dogmáticas. Lo suficiente, por tanto, para engendrar en su espíritu débil la duda, la vacilación e incluso el escándalo, al menos el escándalo "*pusillorum*".

Sin duda es este uno de los peligros a que aludía la *Instructio* del Santo Oficio: «Conatus autem quidam a diversis sive personis sive etiam coetibus ad reconciliandos cum Ecclesia Catholica dissidentes christianos hucusque suscepti, quamvis optimis inspirentur intentionibus, non semper rectis innituntur principiis, et si quando innitantur, tamen peculiaribus non carent periculis, quemadmodum etiam experientia jam est compertum». Y un poco antes, todavía alude a esos mismos peligros en los

(27) Op. cit., pág. 179.

fieles con más precisión : «Ipsi igitur (episcopi) non solum diligenter et efficaciter universae huic actioni invigilare debent, verum etiam prudenter eam promovere et dirigere, tum ut adjuventur, qui veritatem veramque Ecclesiam exquirunt, tum etiam ut arceantur a fidelibus pericula, quae actionem ipsius *motionis* facile consequuntur» (28).

Una segunda razón, también de orden práctico, sería *el indiferentismo religioso consiguiente*.

Es esta razón, sin duda, la de más valor entre las posibles razones de orden práctico. Y la que expresamente ha dejado consignada Pío XI en la *Mortalium animos*. Dice la Encíclica : «Qua quidem tanta opinionum discrepantia nescimus quomodo ad unitatem Ecclesiae efficiendam muniatur via, quando ea nisi ex uno magisterio, ex una credendi lege unaque christianorum fide oriri non ptest; at scimus profecto, facile inde gradum fieri ad religionis negligentiam seu *indifferentismum* et ad modernismum, ut ajunt, quo qui misere infecti sunt, tenent iidem, veritatem dogmaticam non esse *absolutam* sed *relativam*, idest variis temporum locorumque necessitatibus variisque animorum inclinationibus congruentem, cum ea ipsa non inmutabili revelatione contineatur, sed talis sit, quae hominum vitae accomodetur» (29).

En efecto, la coexistencia de opiniones diversas, aun en puntos fundamentales que afecten al Dogma, no pueden conducir ni promover la verdadera unidad de la Iglesia. Más bien, tal diversidad de opiniones y de doctrinas llevaría a un *indiferentismo* religioso, para el que todas esas doctrinas, precisamente en cuanto distintas y, a veces, opuestas, tendrían igual valor. Es decir, nunca un valor absoluto, sino solamente relativo y acomodaticio.

Este peligro es el que primero han visto y han destacado los comentarios católicos a los últimos documentos, repetidamente aludidos, del Santo Oficio. Por no citar más que uno, recogemos el del P. Gonsette, a propósito del *Monitum* del 5 junio 1948 : «Hoy se halla entre los no católicos toda la gama de actitudes intermedias : para muchos Roma no provoca ya la animosidad de antes, sino que despierta, por el contrario, la curiosidad, el

(28) Act. Apost. Sedis, XLII, 1950, p. 142.

(29) Act. Apost. Sedis, XX, 1928, p. 13.

interés e incluso la simpatía manifiesta; de ahí su vivo deseo de conocer, de comprender, de esclarecer e, incluso, a veces, de beneficiarse de las riquezas católicas, sin soñar, a pesar de eso, en una *conversión*. ¿Quién negará que la gracia esté actuando en esas almas? Ellas son las primeras en proclamarlo, sin saber, por otra parte, a dónde las llevará. Y la Iglesia, por voz de Pío XII, anima a los fieles a colaborar en esta obra del Espíritu. Retiene, sin embargo, su antigua disciplina para no dejar sueltas las riendas a un celo ingenuo e intempestivo que se imagina cómodamente que ha llegado la era del abrazo universal y que se aventura ciegamente en un terreno mal conocido, donde los falsos pasos trágicos son siempre tanto de temer, como la experiencia ha demostrado irremediablemente. Un peligro puede surgir fácilmente de estos contactos para los católicos no precavidos e insuficientemente preparados: el de un indiferentismo más o menos consciente, llevado a minimizar las diferencias dogmáticas que nos separan de las otras comunidades cristianas» (30).

Se comprende la facilidad de este indiferentismo si se tiene en cuenta que la Iglesia Católica es algo muy complejo en su contenido y que sería difícilísimo, sino imposible, enrolarla en un movimiento donde abundan los riesgos, las incertidumbres y los peligros de todas clases. Máxime cuando ese movimiento está todavía en sus principios, sin líneas precisas y concretas, y cuyas posibilidades y resultados prácticos no podrán ser apreciados con exactitud hasta después que pase mucho tiempo. Roma expondría demasiadas cosas si interviniera ya desde ahora activamente en ese movimiento. Y, por eso, aún en el orden de los hechos, rehusa inflexiblemente cooperar activamente en el *movimiento ecuménico* propuesto por los protestantes.

Hay que señalar, finalmente, una tercera razón que, sin duda, late también en la actitud de Roma: *el éxito del mismo movimiento ecuménico*.

Por paradójica que pueda parecer esta razón en su expresión, no deja de tener su valor en nuestro caso concreto. Hemos visto ya, brevemente, el vivo deseo de Roma por la unión de todos los cristianos en un solo redil, bajo un solo pastor. A hacerlo

(30) Nouv. Rev. Theol., 71, 1949, p. 529.

realidad se ha dedicado la Iglesia Católica, con más o menos intensidad, desde los días de la separación. Actualmente, no sólo desde el campo acatólico, sino también entre los mismos católicos, hay almas con buena voluntad y con afanes profundamente apostólicos, que buscan el mismo objetivo. Respecto del trabajo de estos últimos, Roma lo recomienda, lo estimula, sin intervenir oficialmente y de una manera activa, en cuanto representante genuino y supremo de la Iglesia Católica. Cuentan con su apoyo sincero y con su autorización, al menos implícita, esos sectores católicos de vanguardia en el *ecumenismo*.

Por el contrario, la actitud fría de Roma, indiferente y opuesta al movimiento ecumenista de inspiración protestante, es también clara. Su colaboración activa en ese movimiento, todavía en sus principios, llevaría implícita una especie de *compromiso o entente*, que podría paralizar y petrificar dicho movimiento en un optimismo ilusorio y, fracamente, perjudicial. La meta de ese movimiento, su término *ad quem* no puede ser únicamente un *compromiso* o una *entente* entre las diversas comunidades cristianas. Es la unión real y verdadera de todas ellas. Por eso mismo, la negativa de Roma le crea al movimiento ecumenista una postura incómoda, quitándole, por ahora, la confianza optimista de haber llegado a la meta y dejándole, en consecuencia, una inquietud íntima, que le lleve a nuevas reflexiones, a nuevas concepciones, para de ese modo hacer más factible la unión de todos los cristianos. Creemos plenamente acertadas las palabras del citado P. Gonsette en el comentario antes citado: «Los actos son, frecuentemente, más elocuentes que las palabras, y el silencio no puede dejar de tener sobre la evolución del ecumenismo una influencia más profunda y más decisiva que los hermosos discursos; cortando categóricamente toda esperanza vana de los no católicos de llegar a un *compromiso* o a una *entente*, la intransigencia de Roma instala definitivamente al ecumenismo en una postura inconfortable; le quita todo optimismo ilusorio y le impide petrificarse en una institución satisfecha...; lo que, a juicio del Dr. Visser t'Hooft, secretario general del Consejo Ecuménico de las Iglesias, paralizaría y mataría el mismo movimiento ecuménico. Al callar, Roma no cede a un movimiento de mal humor o de amargura; testimonia, por el contrario, un amor vigilante, un amor que cree que la inquietud, la vigilia, es más saludable que el sueño; su negativa oculta una invitación

urgente a reflexionar de nuevo sobre las exigencias de la Unidad cristiana» (31).

No puede ponerse en tela de juicio que a la Iglesia Católica le interesa el éxito de ese *movimiento ecumenista*. Su término es también la meta de las aspiraciones y anhelos de Roma respecto de los disidentes. Le interesa, por tanto, que ese movimiento no desaparezca, no quede petrificado, sino más bien que, ante su negativa, nuevas reflexiones les hagan buscar a cuantos en él intervienen nuevas concepciones más conformes con la ortodoxia de Roma y más conformes, sobre todo, con la verdad evangélica. De ello surgirían nuevas tendencias, nuevas tentativas más eficaces, sin duda, para lograr hacer realidad el anhelo constante de Jesucristo: "*Ut omnes unum sint*",

Sintetizando, pues, cuanto llevamos dicho, podemos resumir nuestro trabajo en los siguientes puntos:

La Iglesia de Roma, frente al *ecumenismo* de inspiración protestante, ha adoptado una postura inflexible e intransigente.

Esta postura no es fruto de un capricho, de un momento de mal humor, ni expresión de una actitud interna de soberbia respecto de los demás cristianos. Roma tiene la convicción plena de poseer la verdad y en virtud de esa convicción actúa. No ha de confundirse, por tanto, su actitud, esa certeza que posee, con una terquedad absurda. Está, por el contrario, fundada en serias razones, tanto de orden teórico como de orden práctico.

Desde el punto de vista teórico o doctrinal, la Iglesia Católica rehusa colaborar activamente y reprueba el *movimiento ecumenista*, porque para ella la cuestión de la Iglesia de Jesucristo y de los Apóstoles y su unidad, no es una cuestión abierta y sin solución hoy día...; al contrario, para ella la Iglesia *existe* y es *una*... y, por tanto, bajo este aspecto no puede tratarse sino de unirse a ella y nunca de encontrarla y menos de rehacerla. Como dice acertadamente Berdiaeff: «Si la Iglesia no ha existido siempre, si su origen no se remonta a Jesucristo, quiere decirse que no existirá jamás. Los Congresos, las conferencias, las reuniones interconfesionales pueden ser el símbolo de la aparición de un espíritu nuevo ecuménico en el seno de la cristiandad, mas

(31). Loc. cit., p. 527.

no pueden pretender la creación de una Iglesia que, por primera vez, sea auténticamente ecuménica» (32).

Desde un punto de vista práctico, pastoral, en el terreno de los hechos, la Iglesia Católica rehusa la cooperación en el *movimiento ecuménico*, porque teme y no puede menospreciar ciertos peligros espirituales, que la experiencia ha demostrado desgraciadamente.

Teme, en primer lugar, el escándalo que produciría en los fieles la colaboración activa de Roma. Les parecería una claudicación, máxime si se tiene en cuenta que no todos están suficientemente preparados para comprender dicha actuación.

Teme, además, el indiferentismo religioso consiguiente, que brotaría con facilidad, sobre todo, si, con el afán de acelerar y facilitar la unión, se reducen al mínimum las diferencias doctrinales que separan a unos y a otros.

Teme, finalmente, cortar la inquietud y los anhelos del mismo *movimiento ecuménico*, que quedaría paralizado y satisfecho con esa cooperación y aprobación implícita de Roma. Por el contrario, la negativa constante dada por Roma y la inquietud sincera que ha de dejarles, es una invitación a nuevas reflexiones más serias, más profundas, que hagan más factible la unión de todos los cristianos.

* * *

Llegamos al fin de nuestro trabajo. Y creemos, después de todo lo expuesto, que no es posible dudar, ni de la actitud de Roma frente al *movimiento ecumenista* ni de las razones que justifican esa actitud.

Respecto de lo primero, su actitud—según hemos repetido—es de *intransigencia*, de *intolerancia*, porque se ponen en juego verdades, principios dogmáticos, que la Iglesia ha recibido en depósito y acerca de los cuales su misión es *atestiguarlos, explicarlos, defenderlos...*, pero no *discutirlos...*

(32) N. Berdiaef: «L'oecumenisme et le confessionalisme», en *Foi et Vie*, nov., 1931, pp. 769.

Esto, no obstante, no quiere decir que la Iglesia de Roma se haya desentendido en absoluto del *movimiento ecumenista* y, menos aún, de la meta que persigue, ya que ese objetivo ha constituido para ella una especie de santa obsesión desde los días de la separación.

Respecto de lo segundo, es manifiesto también que Roma, en su negativa, no se ha dejado llevar ni del temor a la discusión, ni de la amargura de un mal momento, ni de la soberbia intransigente. Ha obedecido, sencillamente, el mandato de Jesucristo de ser el guardián fiel del depósito que le fuera confiado. Y en virtud de ese depósito tiene conciencia y convicción absoluta de poseer la verdad, de ser ella, y nada más que ella, la verdadera Iglesia de Jesucristo. Y aquí radica toda la razón de ser de la postura de Roma, ya que cualquier *compromiso* con las demás comunidades cristianas para hallar la verdadera Iglesia, supondría que ella, la Iglesia Católica, no lo es. Y ello supondría, a la vez, una traición del depósito revelado que tiene bajo su custodia.

Las razones alegadas en nuestro trabajo para justificar la actitud de Roma, no tienen igual alcance.

Las de orden práctico son razones más bien de *prudencia maternal*. Por eso mismo no tienen un valor absoluto y trascendente. Cambiadas las circunstancias, podrían cambiar esas razones o, al menos, ser atenuadas. Concretamente es lo que ha ocurrido este verano en la reunión de Lund. Si para Amsterdam se negó la autorización para asistir, aun como meros observadores, para Lund fué concedida tal autorización. Lo que supone que, en la mente de la Iglesia, esas razones de orden práctico, de prudencia maternal, no tienen un alcance y valor absoluto.

Las razones de orden doctrinal, por el contrario, tienen un alcance absoluto. Es decir, se trata de principios, de verdades dogmáticas, que no están ni pueden estar sujetas a esa variación y relativismo de las circunstancias. Por eso mismo, mientras esa irreductibilidad y oposición de principios y concepciones subsista, no es posible ni se dará de parte de Roma otra actitud que la adoptada hasta ahora frente al *ecumenismo*, desde el punto de vista doctrinal. Así puestas las cosas, no será posible la unión. Y entonces será preciso acudir a la oración, para que

la gracia divina haga lo que los hombres reconocemos como imposible por ahora y pueda ser realidad entre los cristianos la era del abrazo universal, la realización de aquel "*Ut omnes unum sint*" salido de los labios del Divino Maestro.

FR. B. MARINA, O. P.

El Misterio de la Redención ⁽¹⁾

El misterio de la Redención del género humano por Jesucristo presupone necesariamente otro misterio, el de su caída; y éste, otro tercero, el de su elevación al orden sobrenatural desde el principio de su existencia. Porque no se redime o se rescata sino al que está cautivo o prisionero, ni se llama propiamente tal sino al que perdió la libertad de que gozó en un principio.

Antes, pues, de exponer la teología del misterio de la Redención, es preciso recordar, siquiera sumariísimamente y en sus líneas fundamentales, las condiciones del hombre en el estado de la naturaleza sana e íntegra en que fué creado por Dios, y en el estado de la naturaleza caída y enferma en que vino a parar a consecuencia del pecado.

I

Condiciones y prerrogativas del hombre en el estado en que fué creado por Dios

Dios hizo al hombre completo y perfecto en el orden de naturaleza y en el de gracia.

a) Naturaleza íntegra y completa *en su propia esfera natural*, es decir, no solamente en cuanto a sus elementos esenciales y constitutivos, como son alma racional y cuerpo humano

(1) Texto de una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid el día 4 de abril de 1953. Las citas se han reducido al mínimo, por exigirlo así este género literario; pero se han tenido en cuenta los documentos de la Escritura, de la Tradición, del Magisterio de la Iglesia y de los Teólogos, especialmente de Santo Tomás de Aquino,

sin los cuales el hombre no sería tal, sino también en sus partes integrales y potenciales, pues no carecía de ningún miembro ni de ninguna facultad o sentido, como carecen un cojo o un manca, un ciego o un sordo, un tonto o un loco. Adulto y joven, sano y fuerte, todo en él estaba perfectamente desarrollado y vigoroso para obrar conforme a su naturaleza. Era el tipo ideal de la naturaleza humana como tal.

b) Pero estaba dotado, además, de rectitud o de *justicia original*: «*Deus fecit hominem rectum*» (Eccle., VII, 30). Todo estaba en él ordenado y equilibrado, con armonía completa. Armonía entre el cuerpo y el alma, en cuanto que ésta ejercía sobre aquél todo su dominio, sin trabas ni impedimento alguno, estando su cuerpo perfectamente sometido a su alma. La vida y las propiedades del alma racional se trasfundían y se comunicaban en cierto sentido al cuerpo: lo vivificaba plenamente, inmunizándolo de dolencias y enfermedades y, por tanto, de la muerte. Era imposible e inmortal como su alma.

Su alma estaba igualmente sometida a su espíritu. Sus instintos e inclinaciones animales y sensitivas estaban totalmente subordinados a su voluntad, como ésta lo estaba a su razón: no había en él lucha alguna entre la parte inferior y la parte superior del alma, o sea entre la carne y el espíritu.

Su espíritu estaba finalmente sometido a Dios como a su primer principio y a su último fin, para rendirle el debido culto de adoración y de devoción, amándole sobre todas las cosas. Poseía un conocimiento perfecto de Dios como autor y fin de toda la naturaleza. No era una visión de Dios en sí mismo, ni tampoco un conocimiento abstractivo y por razonamiento difícil y complicado como el que ahora tenemos, sino una especie de intuición de Dios en las criaturas como de la imagen en un espejo, al modo como las almas separadas y los ángeles viadores lo intuían en sí mismos como la causa propia en sus propios efectos. Conocimiento infalible de Dios como primer principio de todo el orden físico y moral, y conocimiento además igualmente infalible y intuitivo de todas las conclusiones de orden natural en él implicadas.

Por la justicia original estaba dotada la inteligencia humana de infalibilidad respecto de las verdades morales de orden na-

tural, y su libre albedrío de impecabilidad, lo mismo que su cuerpo lo estaba de impasibilidad y de inmortalidad. Lo que correspondía al ángel por su propia naturaleza en cuanto a la infalibilidad de su entendimiento y a la impecabilidad de su voluntad dentro de la esfera del orden natural, convenía a su modo al primer hombre por la justicia original.

Rectitud y vigor completos en toda su vida física, intelectual y moral de tipo humano y natural; perfecta imagen y semejanza de Dios. ¡Grandiosa y magnífica obra del Creador!

c) Mas el amor de Dios por el hombre no se contentó con esto, a pesar de ser tan excelso, sino que quiso elevarlo al orden *estrictamente sobrenatural*, haciéndolo hijo suyo adoptivo mediante la gracia santificante y destinándolo a gozar de su misma felicidad divina por toda la eternidad. Gracia y ser divinos que traían consigo innumerables riquezas sobrenaturales, como las tres virtudes teologales, los siete dones del Espíritu Santo, las cuatro virtudes cardinales infusas con todo el séquito de sus especies y de sus partes integrales y potenciales, amén de una lluvia continua de gracias actuales y de auxilios espirituales para aprovechar todo ese capital y explotarlo según toda su potencialidad.

Allí no había impedimentos ni flaquezas de la naturaleza que estorbasen en lo más mínimo la vida contemplativa del espíritu: la justicia original, con todas las prerrogativas y perfecciones de índole espiritual y corporal que traía consigo, era una disposición y una ayuda poderosa para que toda la naturaleza con todas sus fuerzas cooperase con la gracia en sus movimientos ascensionales hacia Dios como es en sí mismo.

Naturaleza, justicia original, gracia santificante, todo era perfecto en su género y todo contribuía a hacer de nuestros primeros padres unos verdaderos dechados de perfección natural y sobrenatural, humana y divina. Los hombres en aquel feliz estado hubieran sido todos santos con santidad eminente, sin sombra ni mancha alguna, sino con la pureza y la inocencia de los ángeles. Todo lo que podamos decir e imaginar es poco en comparación de la perfección y de la excelsitud que poseían nuestros primeros padres, y que todos sus descendientes hubiéramos participado con ellos. Sólo les faltaba descorrer el velo

de la fe para gozar de la visión beatífica de la divina esencia, que Dios les hubiera otorgado después de una breve prueba de obediencia, no tocando la fruta prohibida del árbol de la ciencia del bien y del mal.

II

Condiciones y miserias del hombre en el estado de la naturaleza caída

A) Mas he aquí que el demonio se introduce de por medio, y seduce a Eva para que pruebe la fruta de dicho árbol quebrantando el mandamiento del Señor, bajo la sugerencia y la promesa de ser mejores y más perfectos, es decir, más semejantes a Dios, que lo sabe todo: de conseguir, en una palabra, por propia iniciativa y en el acto, sin esperar más tiempo ni someterse a la voluntad divina manifestada en aquel precepto, la bienaventuranza perfecta a que Dios les tenía destinados. Saber tanto como Dios es lo mismo que verle cara a cara y todas las cosas en El, esto es, ser bienaventurados.

El primer hombre, como los ángeles, era impecable dentro de la esfera del orden natural: sólo podían pecar respecto de los preceptos sobrenaturales, que eran recibidos por fe, y no vistos con plena e infalible evidencia como los preceptos de la ley natural. La fe es inmediata e infaliblemente creditiva de las verdades reveladas por Dios, pero no es igualmente regulativa ni directiva de la voluntad ni de los afectos en particular, sino solamente en general, al modo de una *sindéresis* sobrenatural.

Podía, pues, fallar el hombre en este orden, como desgraciadamente falló de hecho. Comió Eva, e invitó a Adán a hacer lo mismo, consintiendo éste en acompañarla por una cierta simpatía y condescendencia, no por engaño ni por seducción. Así quebrantaron ambos este precepto sobrenatural del Señor, cuya observancia era precisamente necesaria para merecer y obtener la bienaventuranza perfecta, y con ello perdieron la gracia de Dios y la justicia original para sí y para toda su descendencia. Pecado no propiamente de gula, sino de desobediencia y de soberbia, porque pretendieron obtener la felicidad completa por propia iniciativa y pasando por encima de la prohibición divi-

na; y pecado tanto más grave cuanto era más fácil de cumplir el precepto de Dios y mayores recursos tenían para evitar su transgresión.

Este pecado de los primeros padres, lo mismo que el de los ángeles viadores, no podía ser venial, sino que por fuerza tenía que ser mortal; porque tal era la perfección de su naturaleza o de su estado, que toda desviación de la línea trazada por Dios estaba en ellos conjugada con la desviación de su primer principio y de su último fin, ya que todo lo veían y juzgaban en función y en virtud de los primeros principios, particularmente del último fin, que es el principio supremo de todo el orden moral. Se daban perfectísima cuenta de todo, y todo lo miraban a través de la razón superior, es decir, de las razones eternas existentes en Dios. Toda falta era directa y formalmente contra Dios, y por tanto gravísima.

El estado de inocencia, con su justicia original y orden perfecto, no permitía que surgiesen en su parte inferior movimientos desordenados acerca de los medios o de las criaturas, ni tampoco movimientos indeliberados en la parte superior contrarios a Dios o al fin último: movimientos que pueden darse en el estado presente de la naturaleza caída, y que son pecados veniales (Cf. S. Tomás, Summa Thol., I-II, 89, 3-4; De malo, 7, 7 et 9).

B) Ese primer pecado de Adán y Eva fué de consecuencias *desastrosas* para ellos mismos y para toda su descendencia.

a) *Para ellos mismos personalmente*, porque se vieron completamente despojados de la justicia original y de la gracia santificante, aunque conservasen la fe y la esperanza muertas o informes, es decir, no vivificados por la caridad, como restos dispersos del naufragio, en virtud de las cuales y ayudados por nuevas gracias actuales de Dios, infinitamente misericordioso, pudieran arrepentirse e iniciar la vuelta a la casa del Padre, como es muy probable que lo hicieran. Su cuerpo ya no obedecía al alma ni ésta conservaba la fuerza suficiente para sujetarlo, dándole perfecta salud hasta la impasibilidad y la inmortalidad; antes bien, comenzaron a sentirse enseguida las molestias y enfermedades de todas clases, y finalmente la muerte.

Tampoco la parte inferior del alma conservaba la sumisión a la parte superior, sino que se independizó de ella y le declaró una guerra sin cuartel: los bajos instintos de la naturaleza reclamaban imperiosamente lo suyo, y se alzaban con ello a sabiendas de la razón; impotente para contenerlos. Los primeros padres estaban avergonzados de sí mismos, y huían despavoridos de la presencia de Dios, perseguidos por el remordimiento de su conciencia. Y la misma voluntad, que pertenece a la parte superior del hombre, se declaró en quiebra, arrastrando consigo en la desgracia a su cómplice la razón.

En suma: cuerpo por un lado, alma por otro; instintos animales por una parte, voluntad por otra, y razón por otra. Una verdadera anarquía, una terrible dictadura de los bajos fondos de nuestra naturaleza animal sobre la parte superior y más noble de nuestro ser, es decir, sobre la razón y la voluntad, que son las facultades del alma como espíritu.

b) Pero sobre todo fué trágico y catastrófico *para todos sus descendientes*. Como originante, sólo dañó ese pecado a los primeros padres; pero como originado, dañó a toda la humanidad procedente de ellos. Se transmite por generación con la misma naturaleza a toda su descendencia, y esto no solamente en cuanto a la pena que se le debe, sino también y principalmente en cuanto a la culpa. El pecado original es un pecado real y verdadero que todos y cada uno de los descendientes de Adán contraemos al ser concebidos, cada cual el suyo. Y con él, su pena formal, que es la privación total de la justicia original y de la gracia santificante que hubiéramos heredado por nacimiento de nuestros primeros padres si hubieran permanecido fieles, y del derecho a la gloria o felicidad eterna. Y luego las demás penas consiguientes espirituales y corporales: una naturaleza lánguida y enferma de nacimiento, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo.

c) Los teólogos expresan gráficamente toda esta tragedia diciendo que el hombre por el pecado original *spoliatus est gratuitis et vulneratus in naturalibus*: fué completamente despojado de todas las gracias y de la justicia original, y además mal herido en su propia naturaleza; como ocurrió al caminante de la parábola evangélica que iba de Jerusalén a Jericó, el cual fué despo-

jado por los ladrones de todo cuanto llevaba encima, después de haberle golpeado y mal herido hasta dejarlo medio muerto: «*despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt semivivo relictos*» (Luc. X, 30). Heridas y dolencias gravísimas que afectan a toda la naturaleza del hombre: a su alma y a su cuerpo. «*Totus homo—enseña la Iglesia—et secundum animam et secundum corpus in deterius commutatus est*» (Conc. Arausicanum II, Denz., n.º 174; Conc. Trident., n.º 787).

Las heridas del *cuerpo* son toda clase de miserias y de enfermedades que aquejan al hombre desde la cuna hasta el sepulcro. ¿Quién las podrá contar? ¡Qué pena da ver esas clínicas, esos hospitales, esos sanatorios, esas leproserías, en donde todo dolor tiene su asiento!

Las del *alma* son todavía más terribles y más numerosas. Los médicos saben de las enfermedades corporales y no acaban de comprenderlas; los confesores y directores de almas saben de las enfermedades espirituales y no terminan de enumerarlas, a pesar de que a ellos no se acerca más que una pequeña parte de la humanidad, y no precisamente la más enferma. Pero todas ellas se reducen a cuatro principales: ignorancia del entendimiento para las cosas buenas, malicia de la voluntad para consentir en el mal a pesar de denunciárselo la razón, inclinación y propensión del instinto animal a todo lo bajo, y debilidad del corazón para resistir y contrarrestar esos ímpetus malsanos. Heridas y llagas que se oponen a las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que hacían al alma vigorosa e inexpugnable en la práctica del bien.

Merced a esas gravísimas heridas y acometido el hombre por el espíritu del mal, que no cesa de dar vueltas a su alrededor como león hambriento de carne y sediento de sangre (I Pet. V, 8), va cayendo en innumerables pecados personales de todas clases, agravando así sus enfermedades y ahondando sus heridas, con lo cual se hace cada vez más impotente para el bien. Con las solas fuerzas naturales que le quedan al hombre después de contraer el pecado original, amenguadas todavía con sus propios pecados personales, no es capaz de hacer una sola obra conducente a la salvación eterna, ni siquiera observar toda la ley natural, sino algún que otro precepto solamente, y éste fácil por razón de su objeto o de sus circunstancias. En todo el mundo

pagano no se ha encontrado más que un Sócrates, y éste todavía afeado con no pocos lunares.

Verdaderamente la humanidad caída, abandonada a sus propias fuerzas, es una sentina de vicios y pecados abominables. La historia de la moralidad en los pueblos paganos antes de Cristo y en los que todavía no recibieron su influencia saludable, es verdaderamente espantosa y nauseabunda. Conocemos algo por los literatos e historiadores de Grecia y Roma—que eran de lo mejorcito de la humanidad—y de otros pocos pueblos orientales; sabemos hoy bastantes cosas de los pueblos primitivos, y no nos faltan tampoco relatos fidedignos de los misioneros que trabajan entre los infieles. ¡Cuánta hediondez y cuánta miseria! No recargó las tintas el Apóstol cuando nos relata pudorosamente algunos de los vicios de los griegos y de los romanos (I Cor. V-VI; Rom. I). Con pleno y perfecto realismo nos describe el Salmista a Dios asomándose por las ventanas del cielo para ver si encontraba a alguien que obrase el bien y buscase a Dios: no halló ni a uno solo, sino que todos andaban extraviados y todos ellos estaban igualmente corrompidos (Psalm. XIII, 2-3). La historia del mismo pueblo escogido se reduce casi toda a la narración de sus infidelidades y prevaricaciones para con Dios. La humanidad entera era una masa de perdición.

D) Triple esclavitud del hombre caído: esclavitud del pecado ya cometido, cuyos estragos es incapaz de reparar por sus propias fuerzas naturales, recuperando la amistad de Dios (Cf. Summa Theol. I-II, 109, 7); y de los pecados por cometer, dada su impotencia natural para observar toda la ley de Dios por largo tiempo y de resistir a todas las tentaciones del demonio, del mundo y de la carne que le solicitan continuamente a ofender a su Creador y Señor (ibid., 109, 3, 4, 8): esclavitud de la pena temporal y eterna debida al pecado, porque no puede por sus propias fuerzas liberarse de la muerte del cuerpo ni de la muerte del alma, que es su condenación eterna; y esclavitud del demonio por quien fué vencido, no teniendo fuerzas bastantes para sacudir su yugo que se le aplica y se le lía por el pecado.

¡Misérrima condición del hombre caído, que era toda la humanidad descendiente de Adán!

III

Redención y liberación del hombre caído por Jesucristo

Teniendo todo esto presente, podemos ahora vislumbrar de algún modo el gran misterio de la Redención. Y digo *vislumbrar*, porque es tal la alteza de este misterio, que no hay entendimiento creado que lo pueda comprender ni lengua creada que lo pueda describir como es en sí (2).

A) Ninguna pura criatura podía librar a la humanidad entera de esa triple cautividad.

a) *No el hombre*, porque si cada uno era incapaz de liberarse a sí mismo de la cautividad de un solo pecado personal, como veíamos poco antes, mucho menos podía liberarse de la esclavitud de todos sus pecados personales, y menos todavía podía rescatar a todos los demás hombres de la cautividad de sus pecados propios, y menos aún a toda la humanidad de la esclavitud del pecado original, que es pecado universal de toda la naturaleza procedente de Adán.

b) *Tampoco el ángel*: porque no siendo él el ofendido, sino Dios, no podía librar al hombre por simple condonación; ni por actos meritorios, porque los ángeles, siendo ya comprehensores, no están en estado de merecer; ni finalmente por actos satisfactorios o sacrificiales, porque éstos implican actos penosos y difíciles, que no pueden caber en los bienaventurados, cuales son los ángeles.

(2) El mismo Fray Luis de Granada, tan santo, tan sabio y tan elocuente como pocos en el mundo han sido, escribió estas sensatas palabras: «Para hablar de este misterio, verdaderamente yo me hallo tan indigno, tan corto y tan atajado, que ni sé por dó comience, ni dónde acabe, ni qué deje, ni qué tome para decir. Si no tuviera la torpeza del hombre necesidad de estos estímulos para bien vivir, mejor fuera adorar en silencio la alteza de este misterio que borrarlo con la rudeza de nuestra lengua». (*Gula de Pecadores*, lib. I, cap. 4. Obras, ed. J. Cuervo, O. P., t. I, p. 39. Madrid, 1906).

Ninguna pura criatura, por muy alta y perfecta que se la suponga, es capaz de ofrecer a Dios una satisfacción condigna y adecuada por un solo pecado mortal ; ya que la ofensa de dicho pecado es infinita, mientras que la satisfacción de toda pura criatura es finita.

B) *Sólo Dios, por consiguiente, podía librarnos de ese cautiverio:* ora por simple perdón o condonación de la deuda, es decir, por pura misericordia ; ora por verdadera redención o rescate, buscando la manera de ofrecer a Dios ofendido una satisfacción o compensación igual o mayor que la culpa, esto es, por misericordia y por justicia conjuntamente. El escogió este segundo medio, que es infinitamente más perfecto y más digno de sí.

Pero esto exigía que Dios mismo ofreciese esa compensación o satisfacción, es decir, que pagase el precio debido por nuestros pecados en moneda divina y humana, en acciones teándricas ; para lo cual era preciso que Dios se hiciese hombre.

La ofensa y malicia del pecado mortal es infinita, porque lesiona el honor de Dios que es infinito, y ninguna pura criatura, por ser finita, es capaz de ofrecer una compensación adecuada, infinita. Tampoco podían ser las operaciones de Dios o de alguna de las personas divinas en su sola naturaleza divina, porque convienen a todas por igual como la naturaleza y no pueden ser penosas ni difíciles en cuanto puramente divinas.

El verdadero Redentor no podía ser ni solo hombre ni solo Dios, sino Dios y hombre conjuntamente, esto es, Dios humanado, Dios hecho hombre; pues en la naturaleza humana asumida hipostáticamente podía sufrir y padecer, y, por tanto, satisfacer verdaderamente por los pecados de la humanidad.

He aquí porqué Dios Padre envió al mundo a su Hijo, para que tomase nuestra naturaleza y en ella nos redimiese de nuestras culpas mediante obras penosas y satisfactorias. Amor misericordioso y justo al mismo tiempo para con la pobre humanidad caída, según aquellas palabras del propio Verbo humanado ; Dios amó tanto al mundo que le dió su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no parezca sino que consiga la vida eterna ; pues Dios no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para salvarlo (Joan. III, 16-17).

C) Redención total y sobreabundante bajo todos sus aspectos: por parte de la liberación de toda esclavitud, por parte de la reintegración en todas sus antiguas gracias y prerrogativas, y por parte del modo de procurar y de producir una y otra, es decir, por parte de la misma operación redentora.

a) *Por parte de la liberación del cautiverio*, pues no se contentó con librarnos a medias de una u otra esclavitud, sino de todas juntas: de la cautividad del pecado, de la cautividad de la pena, esto es, de la muerte temporal y eterna, y de la dictadura del demonio, que tenía a los hombres oprimidos bajo su yugo. Por su obediencia hasta la muerte y muerte de cruz, nos libró de la servidumbre contraída por el pecado de desobediencia de nuestros primeros padres, y agravada por los pecados personales de cada uno; por su muerte de cruz, siendo El mismo la Vida, venció a la muerte y nos libró de ella; por su humildad hasta morir crucificado en el patíbulo de la cruz, venció la soberbia del demonio y nos rescató de sus garras crueles, *ut qui in ligno vincebat in ligno quoque vinceretur*. La victoria de Cristo y de nosotros en El, que es nuestra Cabeza, fué completa, aunque no la veamos hasta el fin de los tiempos, cuando cantemos con el Apóstol: la muerte ha sido absorbida por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está tu aguijón que es el pecado? Gracias sean dadas a Dios Padre, que nos ha concedido por Jesucristo la victoria más completa (I Cor. XV, 54-57).

Por su muerte triunfó de todo mal de alma y cuerpo, temporal y eterno. Arrebató, en frase de S. Pablo (Colos. II, 14-15), el decreto de Dios Padre por el que sancionaba el pecado con penas gravísimas, y lo pegó en la cruz, tomando sobre sus hombros a uno y otra, y satisfaciendo con su muerte sobre la misma cruz por todas las culpas y por todas las penas de todos los hombres. Y al triunfar de todo mal, nos libró a nosotros de todo él, como miembros que somos de su Cuerpo místico, cuya Cabeza es El mismo.

b) *Por parte de la reintegración en todas las antiguas gracias y prerrogativas que Dios Padre había concedido a la humanidad en la persona de nuestros primeros padres*, porque no

solamente nos restituyó la gracia santificante perdida con todas sus múltiples ramificaciones de virtudes infusas y de dones del Espíritu Santo, sino que la acrecentó con la suya propia y la de su Madre Santísima que quiso hacer de nuestra linaje y formar parte de la humanidad, quedándose además en el Santísimo Sacramento e instituyendo los otros seis para derramar sus gracias a manos llenas sobre todos los hombres, como nunca hubiera sospechado el primer hombre.

Y en principio nos restituyó también todas las prerrogativas y perfecciones que contenía la justicia original, por cuanto nos mereció la impasibilidad, la inmortalidad y la gloria del cuerpo, y nos comunica su propio Cuerpo y su propia Sangre en la Eucaristía, que es fuente y principio de inmortalidad. Todo esto se nos dará a su tiempo, con la plena felicidad de alma y cuerpo, en paz y armonía consumada de todas las partes de nuestra naturaleza. Y si todavía durante la vida presente sentimos los efectos del pecado en la lucha que debemos sostener contra nuestras flaquezas y malas inclinaciones, es tal sin embargo la abundancia y el poder de su gracia, que todo lo podemos vencer con ella (Phil. IV, 13).

En una palabra, nos ha restituído con creces todas las libertades y todos los derechos y prerrogativas que habíamos perdido por el pecado: la libertad de la gracia o de los hijos de Dios con la expulsión del demonio, la libertad de la gloria del alma y la libertad de la gloria del cuerpo con sus cuatro dotes de incorruptibilidad, de agilidad, de sutileza y de claridad, que no poseía el primer hombre en su estado de justicia original, salvo la incorruptibilidad o la inmortalidad. Nos libró, en suma, de todos los males y nos colmó de todos los bienes.

c) Pero sobre todo *la redención es plenísima y sobreabundante en sí misma, o sea en el modo de realizarla por parte de Jesucristo Redentor*, pues los aspectos anteriores eran solamente consecutivos y a modo de efectos causados en los redimidos.

Fué, pues, sobreabundantísima la redención física y moralmente en cuanto al modo de verficarla.

1) *Moralmente*, es decir, *meritoriamente*, en cuanto que Jesucristo, con su pasión y muerte, puso tal amor de caridad

para con el Padre y para con los hombres redimidos, que supera toda medida y toda ponderación; pues, como El mismo nos dice, la mayor prueba de amor es dar la vida por sus amigos (Joan. XV, 13). No un amor platónico y de mera apariencia o de palabras, sino realísimo y de hecho, por obras tan difíciles y subidas como es morir muerte de cruz en medio de los dolores más atroces.

Ahora bien, la caridad es la raíz y el principio del mérito, de tal suerte que todo acto de caridad es esencialmente meritorio, y los actos de las demás virtudes y dones en tanto son meritorios en cuanto están imperados o movidos e informados por la caridad (*Summa Theol.*, I-II, 114, 4; II-II, 23, 7-8). Tanto era, por consiguiente, el mérito de Cristo cuanta era su caridad y cuanto valía su vida, que eran inmensas e inapreciables.

Así mereció de condigno con todo rigor de justicia su propia resurrección y su ascensión a los cielos y su asiento a la diestra del Padre y su reinado sobre todas las criaturas, de tal suerte que todas ellas doblen la rodilla ante el Cordero sacrificado en la cruz (cf. *Phil.* II, 7-11), y reconozcan su altísima dignidad sobre todo lo criado.

Y como era nuestra Cabeza y nosotros sus miembros por pertenecer todos a un mismo Cuerpo místico, mereció para todos y cada uno de nosotros todas las gracias actuales y habituales y todo el aumento de las mismas durante toda la vida presente, y la salvación eterna con toda la gloria del alma y del cuerpo, de suerte que no hay ningún bien ni ninguna gracia ni ningún medio conducente a la vida eterna que no nos lo mereciese Jesucristo por todo lo que hizo y padeció durante toda su vida, y muy particularmente por su pasión y muerte. Mérito inmenso e infinito, que pesaba más ante los ojos del Padre que todo lo que iba a conceder por su virtud, porque la gracia y el mérito de Cristo es incomparablemente mayor que todo lo que a nosotros nos puede pertenecer, por ser El la fuente y el principio de todo nuestro ser sobrenatural. Así, pues, como el demérito del pecado de Adán se comunica a todos sus descendientes por generación natural, así el mérito de la caridad de Cristo se comunica a todos los que se incorporan a El por regeneración sobrenatural que tiene lugar en el bautismo, y con mayor razón aún.

2) *Físicamente* también causó nuestra redención, en cuanto que su Humanidad Santísima era el instrumento de su Divinidad para producir en nosotros todo lo necesario y conducente a obtener el fin de la Encarnación, que es precisamente la Redención. En este orden el poder de su Humanidad no conocía límites. Podía hacer toda clase de transformaciones sobre los cuerpos y sobre las almas, aunque fueren milagrosas (Cf. Summa Theol., III, 13, 2); y la mayor de todas era precisamente la transformación de todo el estado de naturaleza caída en estado de naturaleza sanada y reparada.

Este cambio radical y portentoso lo llevó a cabo en forma de satisfacción y de sacrificio.

a) *De satisfacción* plenísima y sobreabundante por todos los pecados de todo el mundo y por todas las penas a ellos debidas. Cualquier acto penoso de Cristo ejecutado con este fin pudo dar satisfacción plenísima a la divinidad ofendida; por ejemplo, la menor incomodidad en el portal de Belén, en su huída a Egipto, en el taller de Nazaret, en su vida pública, porque eran obras teándricas de valor infinitamente mayor e incomparablemente más agradables a Dios que el disgusto y la ofensa causados por todos los pecados habidos y por haber: tanto más una lágrima o una gota de sangre.

Mas no se contentó con esto, sino que ordenó a este fin todo cuanto hizo y padeció mientras estuvo entre nosotros, desde su concepción en el seno de la Virgen hasta que expiró en la Cruz, y muy particularmente durante su pasión y muerte. Asumió entonces, con un amor sin límites al Padre ofendido y al hombre prevaricador, toda clase de penas y de dolores que es capaz de padecer una naturaleza humana.

Sus padecimientos fueron causados *por toda suerte de personas*. Por los judíos y por los gentiles; por los hombres y por las mujeres—pues hasta las criadas de Caifás contribuyeron a hacerle sufrir acusando a Pedro—; por las autoridades religiosas, civiles y militares y por sus servidores; por los nobles y por el populacho, que le insultaban y pedían a gritos su condenación a muerte de cruz; por sus enemigos y por sus amigos: por Judas que le vendió, por Pedro que le negó y por todos los demás discípulos que huyeron dejándolo solo.

Y en toda clase de bienes. En los *exteriores espirituales*, como en el honor, con tantas burlas y afrentas y siendo pospuesto a Barrabás; en la reputación, con tantas blasfemias y calumnias y crucificado entre dos ladrones como uno de ellos; en la amistad, con tanta cobardía e infidelidad de todos sus discípulos.

En los *exteriores corporales*, quedando despojado hasta de sus vestiduras, y no teniendo una gota de agua con que apagar su sed, ni una pobre almohada en donde reclinar su cabeza, pudiendo decir con plena verdad: los raposos tienen guaridas y los pájaros nidos, mas el Hijo del hombre no tiene en donde posar su cabeza. (Mat. VIII, 20).

En los *interiores de alma y cuerpo*, padeciendo en toda el alma y en todo el cuerpo.

En toda el alma, con una tristeza, un tedio y un abandono mortal. Nadie como El conocía y tenía presente a la vez todos y cada uno de los pecados del mundo entero, desde Adán hasta el último hombre que nazca; nadie tampoco se daba cuenta ni penetraba como El toda su malicia y toda su gravedad. Nosotros, mientras estamos en este mundo, ignoramos muchos de nuestros propios pecados y no calibramos toda la malicia que encierran los que conocemos. Solamente los que ven a Dios, ven también en El la excelencia de la gracia y de la caridad y la bajeza y malicia del pecado: los santos se dan de esto tanto más cuenta cuanto más santos son. Pero sólo Jesucristo poseía un conocimiento cabal y adecuado.

Por otra parte, nadie como El se dolía tanto de ellos ni los aborrecía tanto; porque el dolor y aborrecimiento del pecado es proporcionado al amor de Dios y de nosotros en Dios, es decir, a la caridad, a quien diametralmente se opone; y nadie ha tenido más amor de Dios y nuestro que Jesucristo. Por eso, su tristeza y su dolor por todos nuestros pecados colmaba las medidas y las desbordaba. Si pudiéramos condensar en uno todo el dolor de sus pecados que han tenido todos los penitentes de todo el mundo y de todos los tiempos, incluyendo entre ellos a un San Pedro y a un San Pablo, a una Santa María Magdalena, a un San Agustín, a una Santa Teresa de Jesús, no llegaríamos a obtener ni una parte infinitesimal del dolor de Cristo. Nada extraño que sudase sangre en el huerto de Getsemaní en tal can-

tidad, que regase con ella la tierra en que estaba postrado orando: lo extraño es que no reventase y estallase todo su organismo; sólo un milagro de Dios pudo conservarlo todavía vivo, para que sufriese más aún.

En todo el cuerpo asimismo, porque sufrió los dolores más atroces en todos sus miembros y en todos sus sentidos.

En todos sus miembros, porque padeció en el cerebro con la coronación de espinas y el martilleo sobre ellas; en el rostro, con tantas bofetadas y magullamientos; en los hombros, con el peso y las aristas de la cruz; en manos y pies, con su perforación por los clavos y sus rasgaduras por el peso de su propio cuerpo y las brutalidades de sus verdugos; en las espaldas, pecho, brazos y piernas con la flagelación tan horrenda e inhumana.

Y en todos sus sentidos: en el tacto, quedando desollado, acribillado y desangrado todo su organismo; en el gusto, muriendo de sed y abrevado con hiel y vinagre; en el olfato, soportando los inmundos salivazos de los sayones y de la soldadesca, y el hedor de los cadáveres en putrefacción de los ajusticiados en el calvario; en el oído, oyendo las burlas y las blasfemias y los insultos del pueblo y sacerdotes; en la vista, viendo a su Madre y a su discípulo predilecto allí presentes, hechos un mar de lágrimas.

Dolores en verdad sobre toda ponderación, porque así como nunca ha habido ni habrá naturaleza más perfecta ni más sensible que la naturaleza humana de Cristo, así no hubo ni habrá nunca entre los hombres quien haya padecido como El. Todos los dolores de todos los hombres juntos son una sombra en comparación de los dolores de nuestro Redentor. Le sostuvo su omnipotencia imperada por su caridad, para que sufriese más dolores y más acerbos que los que podía soportar la naturaleza humana. Por eso dijo Jeremías en la persona de Cristo: mirad y ved todos cuantos pasáis por el camino de la vida presente si hay dolor comparable al mío (Thren. I, 12).

La satisfacción, pues, y reparación por nuestros pecados no pudo ser más perfecta y completa: excedía sin comparación a la ofensa y a la injuria causada por todas nuestras culpas. Porque, para decirlo en una palabra, tanto cuanto excede en perfección el segundo Adán, Cristo Jesús, al primero, tanto supera la

redención causada por su pasión y muerte al estrago y a la ofensa producida por el pecado del primer Adán.

Después de todo esto, parece que no podía añadirse más. Pero lo añadió el amor inmenso de Jesucristo para con nosotros, encontrando un modo de redimirnos más perfecto todavía, es decir, *en forma de sacrificio expiatorio y propiciatorio*: sacrificio de toda su vida y de toda su sangre, hasta el último aliento y la última gota. Holocausto el más perfecto, porque toda la Humanidad del Redentor se consumió sobre el ara de la cruz, no por el fuego material, sino por el fuego espiritual y sobrenatural de su caridad devoradora: «*loco autem materialis ignis, fuit in holocausto Christi ignis caritatis*» (Summa Theol., III, 46, 4 ad 1). Se ofreció a sí mismo todo y totalmente, con toda su alma, con todo su corazón, con toda su caridad, por la redención de todos nuestros pecados.

Sacrificio de valor infinito, no sólo para expiar y lavar completamente las manchas de todos los pecados con la sangre del Redentor, sino también como sacrificio latréutico y eucarístico que honra a Dios y le agradece todos sus beneficios como se merece, según la expresión vigorosa de León XIII (3). Y como si todo esto fuera poco, todavía lo renueva y continúa en la Santa Misa hasta el fin de los siglos, para que su fruto redentivo llegue a todos y a cada uno todo entero, como si por él solo se hubiera inmolado.

En vista de todo esto, se comprende el grito de alegría y de victoria del hombre redimido, que la Liturgia expresó en términos de una belleza incomparable: «*o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*» (Sábado Santo, Exsultet): ¡oh feliz pecado, que ha sido motivo de tener tal Redentor!

Hemos salido ganando: en donde abundó la culpa, sobreabundó la redención y la gracia (Rom. V, 20). Sin el pecado del

(3) «*Nam divina est, quae immolatur Hostia; per ipsam igitur tantum Augustae Trinitati tribuimus honoris quantum dignitas eius immensa postulat: infinitum quoque et pretio et suavitate munus exhibemus Patri, Unigenitum suum; eo fit, ut benignitati eius non modo agamus gratiam, sed plane referamus*» (Encíclica *Mirae caritatis*, ed. Bonne Presse, t. 6, p. 316). Lo que ahí dice el Papa de la Eucaristía, vale igualmente de la Cruz.

primer hombre, no hubiera tomado nuestra naturaleza el Hijo de Dios, que precisamente se encarnó para redimirnos del pecado : Dios no se hubiera hecho hombre y, por consiguiente, la humanidad hubiera carecido de la prerrogativa incomparable de contar entre los hombres a Jesucristo y a su Madre Santísima la Virgen María. Nada igual ni parecido hubiera ocurrido en el estado de justicia original. Ahora bien, Jesucristo y su Madre valen infinitamente más, no sólo que Adán y Eva, sino también que todos sus descendientes juntos, aunque hubieran conservado la inocencia y llegado a ser grandes santos. La gracia inicial de María Santísima en el primer instante de su existencia, cuando fué concebida sin pecado original por los méritos de su Hijo, era inmensamente mayor que la de todos los ángeles y de todos los santos juntos. ¡Cuánto mayor sería en el último instante de su vida mortal ! Pero era como una gotita de agua en comparación del océano de gracias y de perfecciones de Jesucristo.

D) **Conclusión.** Nada, pues, del pesimismo y de la angustia de los existencialistas. El triunfo del bien sobre el mal y de la gracia sobre el pecado, es total y absoluto. Cuando todos los efectos de la redención por la pasión y muerte de Cristo lleguen a cumplirse al fin de los tiempos, quedará enteramente deshecho el imperio del mal y sólo reinará Cristo vencedor, siendo Dios todo en todas las cosas y en todos los corazones. (I Cor. XV, 28).

a) Las penas y los dolores de *Jesucristo* fueron sumamente fecundos en bienes de todo género, particularmente espirituales y eternos ; y tanto más fecundos cuanto mayores y más agudos fueron. La humillación y el dolor de la Cruz fueron tanto mayores cuanto más alta era la dignidad del Crucificado, pero también el fruto y la exaltación que por ello mereció para sí mismo y para todo su Cuerpo místico es proporcional a una y otra : a la humillación y a la dignidad de la persona humillada.

b) Y no solamente son inmensamente fecundos los dolores de la Cabeza, sino también los de *todos sus miembros vivos*, es decir, los de todos los hombres justos e incorporados a Jesu-

cristo, puesto que El mismo padece en nosotros como la cabeza en los miembros. Según pensamiento piadoso y profundo del Cardenal Cayetano, al asumir Jesucristo todos los dolores de la humanidad caída, los hizo suyos propios y los divinizó literalmente, por ser El mismo la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Y al divinizarlos, los hizo divinamente fecundos en bienes de orden superior y divino, siendo una fuente inagotable de méritos de vida eterna, al mismo tiempo que de satisfacción por las penas temporales debidas a nuestros pecados personales. Todas las penas y tribulaciones de la vida presente son brevísimas y sumamente leves en comparación de los bienes eternos e infinitos que nos merecen y nos procuran (II Cor. IV. 7); y no reinaremos con Cristo si no padecemos con El: «si tamem compatimur, ut et conglorificemus» (Rom. VIII, 17).

Con esto les ha quitado Cristo todo su amargor: ya no son duras las penas, sino suaves y agradables; no repugnan, sino que atraen. Por eso las almas santas y verdaderamente cristianas, que poseen en realidad el sentido de Cristo, no huyen de las penas, sino que las buscan y las estiman como dones preciosísimos del Señor (4). Son un capital inmenso que Dios pone en nuestras manos para que negociemos con él y lo pongamos en explotación; colocado en el Banco de Cristo, produce más que el ciento por uno.

Así se comprende porqué Santo Domingo de Guzmán moraba más a gusto en los pueblos o regiones en donde le perseguían a muerte que en donde le agasajaban y veneraban; y ta-

(4) «Ad litteram Christus generalitatem passionum suscepit ut universum quoad mala deificaret. Ita quod, sicut Verbum divinum, suscipiendo humanam naturam, assumpsit quodammodo totum universum quoad bona, pro quantum in homine omnes creaturae quodammodo inveniuntur... ita, suscipiendo mala hominum in generalitate suarum passionum, deificavit totum universum quoad mala: in malo enim hominis mala quodammodo inveniuntur... Ut omnino impletum conspiciamus quod sic Deus dilexit mundum, et secundum bona et secundum mala, ut Filium suum Unigenitum daret (Joan III, 16).

Prodest autem malorum huiusmodi tanta dignitas humano generi valde. Quoniam malorum incursus, post Adae peccatum, inevitabilis est et necessarius in via virtutis ambulantis ad caelestem patriam. Naturaliter autem exosa, fugibilia tristiaque sunt mala; et propterea arcta duraque dicitur via vitae (Mtt. VII, 14). Sed ubi assumpta a Verbo Dei in propria persona mala sunt, deificata praevalent dubio sunt; et inde redditae sunt desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, cum non habentur, et dulciora super mel et favum, cum habentur (Psalm. XVIII, 11), ut gesta martyrum testantur» (Comment in Summam theol., III, 46, 5, n.º 4).

les deseos tenía de sufrir por Cristo, que suspiraba sin cesar por padecer un martirio lento, en que le fuesen desollando y despedazando poco a poco hasta apurar la última gota del dolor. Y porqué San Juan de la Cruz, al ser preguntado por Jesucristo qué galardón quería, respondió: padecer y ser despreciado por Tí.

Igualmente se comprende la petición de Santa Teresa: Señor, o padecer o morir; y la de una de sus mejores hijas, Santa María Magdalena de Pazzis: Señor, no morir, sino padecer. Este anhelo de padecer y de probar su amor al Redentor padeciendo por El y reparando sus ofensas, les arrobaba y les hacía salir de sí, como ocurrió a la Santa Reformadora del Carmelo cuando una de sus hijas cantó aquella estrofa sublime:

Quien no sabe de penas
en este valle de dolores,
no sabe de cosas buenas
ni ha gustado de amores,
que penas es el traje de amadores.

Verdad altísima y consoladora, que da su pleno sentido a toda la vida presente, y que expresó Fray Pedro de Padilla, O. Carm. C., en este bellísimo soneto:

«De tí, muerto Jesús, nace la vida,
que, muriendo, a la muerte diste muerte,
y de tu amor nos vino aquella muerte
que nos levante a nueva y mejor vida.

Muerte más venturosa que la vida,
pues libra al hombre de la eterna muerte;
y así mayor tesoro que tu muerte
nunca le tuvo ni tendrá la vida.

Del sentido la Vida me da muerte,
porque su muerte puede darme vida
que no tema las fuerzas de la muerte.

Muriendo vivo, y muero estando en vida,
y estoy tan deseoso desta muerte
que por poder morir amo la vida».

(Biblioteca de Autores Españoles, de Ribadeneyra, t. 35, p. 46).

FR. SANTIAGO M. RAMÍREZ, O. P.

Final de la discusión acerca de la patria del Maestro Vitoria: La prueba documental que faltaba

Perdona, lector, que con tanta insistencia volvamos sobre esta trillada cuestión. No lo haríamos, como no creemos haberlo hecho hasta ahora, de no ser para aportar algún elemento nuevo que permita, no ya avanzar un paso más hacia el final de la contienda, sino dejarla esta vez definitivamente zanjada con todo el rigor que se puede pedir en materias históricas.

Los términos en que la discusión se encontraba hasta hace meses los hemos resumido en esta misma revista el año pasado, formulando una serie de conclusiones con sus correspondientes pruebas (1). Quedaba allí pendiente la principal, que por serlo necesitaba más sólido fundamento, la relativa a la patria del autor de las *Relecciones*. La tesis favorable a Burgos, decíamos, va ganando terreno. La autoridad del padre Juan de Vitoria (junior) aducida en 1949 en favor de la naturaleza burgalesa de Diego de Vitoria, hermano del catedrático de prima, era de un valor excepcional (2). Y habiendo nacido Diego en Burgos, si fué él mayor que su hermano Francisco, como hacen creer algunos indicios, el catedrático debió nacer también en dicha capital. Si fué menor, quedaban las cosas *sub lite*; pero aun así nadie podía negar que la tesis burgalesa ganaba sensiblemente en probabilidad.

Añadíase a esto otra consideración. El padre Juan de Vi-

(1) Cf. LA CIENCIA TOMISTA, 79 (1952), 469-480.

(2) Cf. J. IRIARTE, S. J., *Fray Francisco de Vitoria, del linaje de los Arcayas de Vitoria-Alava*, separata de "Hispania", núm. 36, p. 43.

toria, a poco de consignar incidentalmente el origen burgalés de Diego, menciona también de paso a su hermano Francisco, encomiando su magisterio teológico salmantino, pero sin indicar la naturaleza. ¿Es que no la conocía? ¿Es que daba por supuesto que, indicada la de Diego, quedaba indicada implícitamente la de Francisco? He aquí un punto que convenía aclarar.

En ese sentido se orientaron nuestras primeras investigaciones. Contábamos con una pista que pudiera darnos la solución. El código 4404 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene un inventario de los manuscritos de los Colegios Mayores de Salamanca hecho a principios del siglo XIX, sin duda al pasar dichos establecimientos al Patrimonio Real. Entre los del colegio de Cuenca se registra uno que lleva el número 13, el que tenía en la biblioteca del colegio, titulado así: «De la antigüedad de España y naciones cantábricas y nobleza suya, por fray Juan de Agortazar Axpuru Yur[r]e etc., dominico, natural de alava, llamado fray Juan de Vitoria en su Orden. Acabóse el año de 1591. Acaso es este el original. Folio».

Esta nota figuraba entre nuestros papeles hace bastantes años, quizá más de veinte. Al repasarla a raíz de la publicación del estudio del padre Iriarte en *Hispania* sobre el mismo Juan de Vitoria y su testimonio referente a la naturaleza de fray Diego de Vitoria, nos sugirió la idea de que tal vez en este otro libro, hasta ahora por nadie alegado, proporcionaría el autor más detalles sobre el particular. Había, pues, que localizar el manuscrito, cosa no siempre fácil, porque aunque la mayor parte de aquellas procedencias fueron a parar a la Biblioteca Real, algunos pasaron también a la Nacional, a la Academia de la Historia, etc. Por otra parte, como las temporadas que nos dejaba libres la residencia obligada en Salamanca desde 1948 las dedicábamos a estudios en el Extranjero, fué forzoso esperar coyuntura oportuna para averiguar el paradero del manuscrito y analizar su contenido. Ello acabamos de realizar en esta primavera. El manuscrito se conserva en la Biblioteca Real, en la que lleva la signatura II-313, habiendo conservado además la que tuvo en la biblioteca de origen. La portada coincide literalmente con la expresada en el inventario y tiene además indicada la procedencia: «De la librería del Colegio Mayor de Cuenca». Era indudablemente el código de nuestras ilusiones.

No nos detendremos a hacer minuciosa descripción del mismo, que reservamos para otro lugar (3). Basta saber que se escribió entre 1585 y 1587, no con miras a su publicación, sino como colección de notas recogidas por el autor durante muchos años de investigaciones en los archivos locales y regionales, completadas con las de otros de Castilla que toma ordinariamente de escritores de la mayor solvencia.

Fray Juan de Vitoria *junior*, según anota él en su libro, nació en Yurre, pequeña aldea próxima a Vitoria. No indica la fecha precisa, pero debe oscilar entre 1515 y 1520. Su progenitor, Juan Fernández de Armentia, un soldado que toma parte, junto con varios hermanos y el padre que les dió el ser, en la conquista de Granada, se alista luego a las órdenes del Gran Capitán para la conquista de Nápoles. Allí contrae matrimonio, y muerta su primera mujer en 1501 y la segunda hacia 1512-1513 en Vitoria, vuelve a casarse por tercera vez con María Díaz de Yurre, de la familia de los Iraetas, junto a Orozco, de cuyo vínculo nació nuestro Juan de Vitoria.

Joven aún, hacia 1536 ingresó éste en el convento de Santo Domingo de Vitoria, recibiendo el hábito de manos de su homónimo, el maestro Juan de Vitoria *senior*, natural de Lasarte de Zuya, que había profesado en Salamanca en las últimas décadas del siglo XV, el cual le indujo a cambiar el apellido Cortazar, Gortazar o Agortazar de Yurre por el de Vitoria, «porque en Castilla ríen de los apellidos de acá», dice el interesado (4).

(3) Es un volumen de 30×20 centímetros, de unos 550 folios efectivos, aunque la numeración alcanza hasta el folio 678, pero faltan bastantes intermedios. Es autógrafo y se escribió entre 1585 y 1587, si bien se han ido añadiendo algunas notas posteriores, la última en 1592, que debió ser el de la muerte del autor, cuyo óbito se registra en las actas del Capítulo provincial de 1593 con la indicación de «sacerdos et pater antiquus».

(4) Hubo durante el siglo XVI al menos tres Juan de Vitoria en la Provincia, que los Padres Iriarte y Hoyos no han sabido distinguir convenientemente. Una el maestro mencionado, profeso del convento de Salamanca, colegial de San Gregorio en 1504, siendo luego, por voluntad de su maestro Diego de Deza, primer colegial de Santo Tomás, de Sevilla. En 1537 figura en las actas del Capítulo provincial como prior de Vitoria, y durante ese priorato dió el hábito al homónimo nacido en Yurre. Murió en Toledo hacia 1543. El segundo fué hijo del convento de Vitoria e ingresó también en San Gregorio en 1525, no llegando a ser más que *presentado*. Arriaga lo confunde con el anterior cuando dice que, antes de salir del colegio, fué nombrado prior de Vitoria (*Hist. de San Gregorio*, II, p. 20). Bastaba para distinguirlos fijarse en que al prior se le da en las actas el título de *maestro*, grado a que no alcanzó este segundo, por lo menos antes de aquella fecha de 1537. El tercer Juan de Vitoria es el religioso natural de Yurre, de que venimos hablando.

Nuestro cronista, aunque encariñado con las cosas de la región nativa, viajó por Castilla y Andalucía, donde tenía parientes próximos. Durante cuatro años estuvo de profesor de sagrada escritura y de teología moral en el convento de Peña de Francia, provincia de Salamanca. El padre Iriarte recoge un texto de su *Historia de los Reyes de España*, en que dice haber visto la biblioteca de Fernando Colón en Sevilla. El viaje por aquellas tierras lo motivó tal vez el deseo de conocer a su tío, uno de los hermanos de su padre, que al terminar la conquista de Granada fijó su residencia en Córdoba. Era también primo suyo el padre Gaspar de Vitoria, que fué prior de Ciudad Rodrigo y de Málaga (fol. 616 v). En varias ocasiones habla de su estancia en Avila, donde vió y adoró la forma incorrupta que se conserva en el convento de Santo Tomás. También estuvo algún tiempo en Valladolid, acaso para revisar sus archivos.

Lo que resalta sobremanera en nuestro cronista es su afición extremada a revolver papeles antiguos. En Vitoria no debió quedar establecimiento público o privado de ese género que no fuera reconocido por él. Está familiarizado con el archivo doméstico del convento de Santo Domingo, que él mismo ordenó; utiliza también escrituras del convento de San Francisco; alega repetidas veces el Calendario de San Andrés de Armentia, que se remontaba a la primera mitad del siglo XII, habiendo ido a parar a la colegiata de Santa María. Para fundamentar los entronques de las familias vitorianas, tema que le preocupa preferentemente, ha consultado el primer libro de bautismos de la parroquia de San Miguel, el más antiguo de que hay noticia en la región, pues alcanza al año 1485. Los archivos municipales le prestan información abundante. A la descripción del principal, guardado en la colegiata de Santa María, dedica un extenso capítulo del libro (fol. 222-238), detallando el contenido, cajón por cajón y escritura por escritura. Conoce también al detalle los fondos del otro archivo de la ciudad, situado en la casa consistorial, frente a Santa María, donde se guardaban los registros de carácter administrativo, así como el de las Hermandades de Alava, depositado en la sacristía de San Francisco. Consulta además escrituras, testamentos, árboles genealógicos de familias particulares. Y no contento con eso, amplía el campo de sus indagaciones, recurriendo al archivo del convento de San Juan

de Quejana, rico en documentación referente a la familia de los Ayalas, que fueron sus fundadores. En fin, alega documentos conservados en los archivos de Bermeo, en la Cámara de Contos de Pamplona, en la Chancillería de Valladolid, Simancas, Baeza, etc., que bien pudo consultar personalmente, aunque lo más probable es que los conociera a través de Ambrosio Morales, Garibay o alguno de los genealogistas de aquel siglo.

Lamenta más de una vez el descuido que hay en la conservación de papeles antiguos, incluso por algunas familias linajudas, con lo que se ha perdido la memoria de sus ascendientes. Repueba también el espíritu de destrucción del pueblo ignorante, que va acabando con los venerables restos de la antigüedad en monumentos, inscripciones, estatuas y lápidas, algunos de los cuales medio conservados en su tiempo o desaparecidos poco antes describe con el mayor interés.

De todo ello se infieren sus arraigadas aficiones históricas y su afán investigador, especialmente en lo que tiene relación con los linajes y familias. Si acerca de los primeros troncos de donde arrancan, por no disponer de documentación solvente anterior al siglo XII, comparte las fantasías de otros muchos genealogistas, en lo que permiten conocer los escritos existentes en su tiempo, impresos o inéditos, no se le escapa detalle. No será historiador de estilo, creador de cuadros que reflejen el dinamismo de la vida; pero en cuanto a la fijación del dato concreto que señale los vínculos de parentesco entre los personajes que han tenido alguna representación en la historia, el origen y significado de su escudo de armas, en particular si son de la región vascongada, y más de Vitoria y sus alrededores, se muestra informadísimo.

Concluyamos, pues, que al afirmar que Pedro de Vitoria, padre de Francisco de Vitoria, pertenecía al linaje de los Arcañas, su testimonio es inapelable. El ha seguido los pasos de ese apellido, como del de los Arriagas, cuya casa solariega radicaba junto a Orduña y se fueron a Burgos, y de tantos otros que a partir de 1400 han ido desapareciendo de Vitoria. No es que hable por conjeturas, sino que se expresa con aplomo, como quien domina el campo, generalizando quizá por eso mismo al querer expresar una idea fundamental.

En esas condiciones no es posible que ignorase la naturaleza del maestro Vitoria, como no ignoraba la de su padre y de su hermano Diego. Luego al no expresarla, la da por sobreentendida. Sería muy extraño que, habiendo especificado con tanta minuciosidad la de los dos anteriores, padre y hermano, omitiese en absoluto la del tercero, que tiene históricamente mayor relieve. La omitiría de hecho, suponiendo que aquel maestro hubiera nacido en Vitoria. Luego al no especificarla, hemos de concluir que la da por sobreentendida implícitamente en la del otro hermano.

Esta parecía ser la respuesta lógica a la pregunta formulada al principio del artículo. La fuerza moral del argumento es manifiesta, y ahora, después de demostrada por otro medio cierto la tesis burgalesa, lo vemos más claro. Pero en historia ocurren tantas cosas contra el curso natural de nuestras concepciones a priori, que de ahí no podíamos concluir con absoluta seguridad que fray Juan de Vitoria exprese o suponga la naturaleza burgalesa del catedrático salmantino.

Tampoco la expresa en este otro manuscrito de la Biblioteca Real. Al hablar de las Cofradías existentes en Vitoria, menciona la de los Juramentos y Nombre de Jesús, que está asentada en el monasterio de Santo Domingo «por haber fray Diego de Vitoria, famoso predicador, *natural de Burgos*, fundado esta Cofradía y dado la regla» (lib. 2, cap. 12, fol. 198 v). Del otro hermano no dice una palabra. Acaso en los capítulos desaparecidos del libro cuarto, donde trataba más en particular de los linajes de Alava y de Vitoria, se ocuparía también de los Arcayas. Pero de hecho la fuente inexplorada en que habíamos cifrado las esperanzas para resolver el enigma, falla, si bien nos proporciona elementos sobrados para juzgar de la solvencia histórica del autor, de su amplísima información y, por tanto, de la firmeza en que se basan sus asertos acerca de esta familia. Algo es, aunque no lo esperábamos.

Ante esa desilusión, quiso nuestro ángel bueno que nos acordásemos del tan traído y llevado padre Antonio de Logroño y de su *Libro de fundaciones*, que se guarda en el Archivo Nacional,

sección de Clero = Burgos, código 57 b, moderno 88 (5). Allí no podría estar expresado el dato que buscábamos, porque tantos ojos se habían posado sobre sus folios en estos veinte años... Pero al menos proyectaría tal vez alguna luz sobre ese enigmático linaje de los Arcayas, al que indiscutiblemente estaba vinculado el maestro salmantino.

Faltaban contados días para terminar el período de vacaciones y había que aprovecharlos: No hubo necesidad de apurar los minutos. Desde la segunda sesión (el 9 de abril último por la tarde) apareció ante nuestra vista, en el folio 254 v, en hermosa escritura caligráfica similar a la redonda o de juros, *de puño y letra del padre Antonio de Logroño*, el siguiente atestado:

«Sotragero—Venta en que fray Martín de San Pedro, fraire profeso del monasterio de Sant Esteban de la ciudad de Salamanca, en nombre del dicho monasterio vendió a este convento toda la heredad y casas que Pedro de Porres, clérigo, vecino de Sotragero, tenía, porque pertenecía al dicho monasterio de Santisteban por fray Lorenzo de Porres, fraire profeso de Santisteban, hermano de padre y madre del dicho Pedro de Porres, porque murió ab intestato; y por ser el pariente más propinco, vino esta hacienda a Santisteban. Vendióla por doscientos y cincuenta mil maravedís, que pagó el heredero del dicho Rodrigo de Gauna por la dicha capellanía. Y aunque *los reverendos maestros fray Francisco de Vitoria, natural de Burgos, y fray Domingo de Soto, natural de la ciudad de Segovia*, [eran] hijos deste convento de Sant Pablo de Burgos, catedráticos en teología en la Universidad de Salamanca, el primero de prima y el segundo de vísperas, y llevar el convento de Salamanca poco menos de las cátedras de los maravedís desta venta, no nos quisieron dar esta heredad, sino venderla. Pasó ante Francisco

(5) Es un volumen en folio mayor en forma de Becerro con esta portada: «Libro de fundaciones, sitios, rentas, juros, heredades, enterramientos, scripturas del convento de San Pablo, de Burgos, de la Orden de los Predicadores. Hízole el Padre Fray Antonio de Logroño, año de 1536». Han colaborado en él varias manos. En primer lugar el Padre Logroño, cuya escritura libraria, redonda y de tamaño grande, similar a la de juros, se destaca de todas las demás. Se le parece muchísimo la de su inmediato continuador, sin más diferencia que ser su letra bastante más pequeña. A estas dos clases de escritura se añaden luego varias formas de cursiva de los siglos XVI-XVIII.

de Valladolid, escribano de Burgos, a 23 de febrero de 1534 años».

La palabra *natural* no podía ofrecer aquí duda: expresa naturaleza de origen en Vitoria como en Soto: éste nacido en Segovia, aquél en Burgos. La veracidad del autor tampoco cabe discutir razonablemente, pues ningún interés puede suponerse que le moviera a falsear las cosas. Su conocimiento de causa está también fuera de discusión porque difícilmente se encontrará entre los dominicos de entonces quien pueda atestiguar con mejor información los orígenes de nuestro teólogo. Véase lo que escribe de él el primer continuador del *Libro de fundaciones* al principio del mismo, a la vuelta de la portada: «Este libro hizo hacer el padre fray Antonio de Logroño, verdadero hijo desta casa, a la cual él sirvió muchos años *sin salir desta casa*, con gran ejemplo en el pueblo y muy aceto en las confesiones. Fué sacristán, maestro de novicios, vicario y suprior mucho tiempo y en fin fué prior».

Anotemos además que uno de los suprioratos del padre Logroño coincidió con el priorato del padre Diego de Vitoria en 1526, debiendo por razón de ello vivir más compenetrado con el mismo.

Por otra parte, la forma en que aparece aquí el testimonio en favor de la tesis burgalesa tiene el carácter riguroso de una fuente diplomática, que en historia son las que revisten mayores garantías. Lejos estaba de creer el buen padre que al expresar esa queja contra el convento de Salamanca, extendía para su querido Burgos la ejecutoria de uno de los más preciados títulos con que se había de honrar cuatro siglos después.

La presencia del padre Logroño en aquella ciudad es continua, como lo dice la nota antes transcrita, y se comprueba a través de los documentos del archivo conventual y por las actas de los Capítulos provinciales. Aparece ya en él en 1502 como sacerdote (6). Antecede, por tanto, a los hermanos Vitoria en varios años. Era además cuando ingresaron allí éstos persona de cierto relieve. En el *Libro de fundaciones*, fol. 10, habla él

(6) Actas del Capítulo provincial de ese año, celebrado en Jerez de la Frontera. Copia antigua en el Archivo Generalicio de la Orden en Roma; copia moderna en nuestro poder. Hemos facilitado una segunda copia de toda la colección de actas al Instituto Histórico Dominicano de Madrid.

con justificado encomio de la vida ejemplarísima del venerable padre Pascual de Ampudia, obispo de Burgos, al que acompañó en 1512 al Concilio de Letrán, donde murió aquel virtuoso prelado. «Y digo esto—añade—porque yo, fray Antonio de Logroño, hijo deste convento, fuí su compañero y me hallé presente a su sancta y bendita muerte. Enterróse en la capilla mayor del dicho monasterio [de la Minerva], a la mano derecha, y sus honras las hizo hacer el Papa Julio II muy sumptuosamente».

Por otras escrituras procedentes de San Pablo que se conservan en el Archivo Histórico consta que continuaba allí en 1554, habiendo sobrevivido por tanto a los hermanos Vitoria. Su óbito se consigna en las actas del Capítulo provincial de 1557: «In convento Burgensi (obiit) frater Antonius de Logroño, pater antiquus».

La anotación del continuador del *Libro de fundaciones* nos lo presenta como hombre curioso y sumamente ordenado, dando forma a los libros de coro y de altar, a la biblioteca y archivo, cuidando también de que las obligaciones de misas y sufragios, los derechos y deberes de la comunidad estuvieran bien patentes y reducidos a catálogo para su fiel ejecución. No fué historiador ni tal vez cronista, pero por sus manos pasaron las escrituras de la casa, y podría haber compuesto una relación preciosa del convento de San Pablo.

Para nuestro caso basta destacar su carácter de persona seria y honrada, pues para hablar de Vitoria con conocimiento de causa, habiendo sido testigo presencial de mayor excepción, no necesitaba recurrir ni invocar escrito alguno.

Este religioso se encontraba, pues, en inmejorables condiciones para conocer los orígenes de los hermanos Vitoria. Luego es forzoso rendirse a la evidencia. El gran maestro Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional, gloria imperecedera de la Orden Dominicana, de la Universidad de Salamanca, de España y de la Iglesia fué natural de Burgos. Esta conclusión es históricamente irrefutable.

El mencionado *Libro de fundaciones* nos proporciona todavía otros datos que pueden servir para ulteriores aclaraciones: tal por ejemplo la filiación del célebre teólogo complutense Gonzalo Gil. Fué éste un eminentísimo teólogo, formado en París,

donde militó en las filas nominalistas y de donde vino a Alcalá llamado por Cisneros en 1508 para regentar la cátedra de teología de aquella tendencia. Un manuscrito parisiense, después de expresar su origen burgalés, dice ser «genere nobilis et litteris et pietate nobilior, poëta facilis, theologus autem e schola nominalium doctissimus ac suo saeculo facile primus» (7). Coincidiendo con estas apreciaciones, el *Libro de fundaciones*, después de mencionar en el folio 92 a Rodrigo Gil, mercader, dice que fué «padre de Gonzalo Gil, maestro en santa teología, el más docto que en su tiempo hubo en España». Alvar Gómez de Castro le dedica también cumplidos elogios.

Ahora bien, en una de las escrituras de la catedral de Burgos exhumadas en estos últimos años aparece un Rodrigo Gil, mercader, casado con Clara de Compludo, hermana de Catalina de Compludo, madre ésta de los hermanos Vitoria, según Arriaga. Gonzalo Gil, el teólogo complutense, vendría a ser, si no hay aquí una duplicidad de nombres, lo cual no es probable, primo carnal por parte de madre de los hermanos Vitoria.

El referido *Libro de fundaciones*, que nos reservaba tan trascendental sorpresa sobre los orígenes de Vitoria, había sido revisado varias veces por el padre Hoyos, por don Francisco Cantera, que lo utiliza en su reciente obra, *Alvar García de Santa María* (Madrid 1952), y por el que esto escribe. Todos, sin duda, procedimos un poco a la ligera. Yo, cuando lo consulté en 1930, a raíz de la conferencia de Vitoria sobre la patria del Maestro salmantino, estaba de paso por Madrid, y una vez recorridos los preliminares, que son obra exclusiva del padre Logroño, en los que figura lo referente a la construcción de los paños del sobreclaustro en San Pablo con la legítima de los hermanos Vitoria, creí que en lo restante, donde se sintetizan las escrituras del archivo, no habría cosa particular; y en todo caso, era preferible ir viendo esas mismas escrituras, que se conservan en los legajos de papeles, como en efecto lo hice años después. Algo semejante ha debido suceder a los demás que lo han consultado. La casualidad, nuestra buena estrella y también los atisbos en materia de archivos, atizados por el deseo

(7) Manuscrito 1228 del Arsenal, fol. 403 v, citado por R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma 1938, p. 323, n. 28.

de poner en claro esta cuestión, si no por caminos directos, al menos por los indirectos, hicieron que diéramos con este precioso testimonio, que zanja definitivamente la añeja disputa.

La labor de depuración histórica, de que nuestras antiguas crónicas están tan necesitadas, nos reserva con frecuencia estas gratas sorpresas. Y digo gratas, porque inmolar juicios provisionales en aras de la causa nobilísima de la verdad, es siempre grato para quien, por encima de toda otra consideración de índole sentimental, busca la verdad objetiva de los hechos, que la voluntad más empeñada no puede variar en lo más mínimo. Abrazarla una vez conocida suficientemente, es deber sagrado. Si para ello hay que rectificar afirmaciones anteriores, se rectifican honradamente, porque eso, lejos de rebajar, enaltece. Lo escribí hace ya 23 años en la mencionada conferencia de Vitoria (pág. 4-5); y quiero trasladar aquí aquellas palabras, para que no se crea ser esto una componenda de última hora. «Os aseguro que por encima de las razones de sentimentalismo está para mí la verdad objetiva, a la que es preciso rendirse, una vez conocida con certeza. ...La verdad tiene mucha fuerza, y donde quiera que se encuentre, yo espero que algún día brillará con todo esplendor». Ese día ha llegado.

Podríamos cerrar aquí estas notas, una vez que está cumplida la finalidad principal de las mismas. Pero queremos aprovechar la oportunidad para enunciar otras cuestiones derivadas y afines pendientes aún de solución, despertando el interés de los estudiosos a fin de que las tengan en cuenta en sus investigaciones.

Versa la primera acerca de la discrepancia notable entre el historiador Arriaga y la declaración del propio Francisco de Vitoria en cuanto a la fecha de su nacimiento. Por nuestra parte mantenemos la preferencia del segundo, que tiene garantías tan calificadas.

Interesa igualmente conocer la posición social de sus padres, sus medios de vida, profesión, vínculos de familia, etc. Este es un campo que está aún por explorar y puede ofrecer sorpresas. El padre, sabemos con rigurosa certeza histórica, que fué natural de Vitoria, del linaje de los Arcayas. Su traslado a Burgos debió tener lugar en las últimas décadas del siglo XV, tal vez

acompañando a toda la familia, pues según el padre Juan de Vitoria, no quedó allí representante de ese linaje.

En cuanto a la madre, si fuese Catalina de Compludo, como asegura Arriaga, nos daría la pista para solucionar otro problema enteramente nuevo y de relativa transcendencia. Los Compludos, según el historiador López Mata, aparecen en Burgos relacionados con el obispo don Alonso de Cartagena y con los Malvendas. ¿Habría entre ellos algún parentesco? De haberlo, resultaría que a los hermanos Vitoria les alcanzaba, sin duda muy remotamente, algún vestigio de ascendencia semítica.

La conjetura, que puede fallar en su primera parte por varios capítulos, no tendría transcendencia, si no estuviese en la segunda apoyada por un testimonio coetáneo que ha sido reproducido recientemente. Se trata del padre Domingo de Baltanás, O. P., quien, aunque perteneció a la Provincia de Andalucía, estudió en Salamanca, donde aparece repetidas veces, una en 1532 gestionando los preparativos para la construcción del colegio de Santo Domingo que proyectaban levantar junto a San Esteban los duques de Béjar (8).

Dice, pues, el padre Baltanás en su rarísimo tratado, *Apología de los linajes*, impreso en Sevilla 1557, pág. 13, hablando de los descendientes de conversos: «Fray Matías de Paz y fray Alonso de Peñafiel, y fray Francisco de Victoria, catedrático de la Universidad de Salamanca, y fray Hierónimo de Peñafiel, fray Diego de Paz, fray Pedro de Cuevas Ruvias, fray Gregorio Pardo, fray Nicolás de Polanco, fray Tomás de Guzmán, fray Alexio: todos los sobredichos fueron maestros en teología, frailes de Sancto Domingo en nuestros tiempos, personas eminentes en vida y doctrina, imitadores de Sant Pablo y semejantes a él no sólo en el espíritu, sino aun en la carne» (9).

Adviértase que la mitad de estos religiosos eran de origen burgalés, y esa condición pudo influir en el autor para incluirlos en la lista. Decir burgalés, escribía el padre Manuel Rodríguez en su censura de la Vida de Diego Laínez por el padre Rivade-

(8) Véase la petición presentada a la ciudad de Salamanca el 21 de julio de 1532 acerca de la cesión de un pedazo de terreno situado detrás del proyectado colegio, Archivo H. N. Clero=Salamanca, leg. 5938.

(9) Texto reproducido por E. ASENSIO en su artículo, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en «Revista de filología española», 36 (1952), 68.

neira, «hace abrir los ojos para confirmarse que era confeso, porque ser burgense da mala sospecha en esta materia» (10). Al padre Tomás de Guzmán, religioso ejemplarísimo, sucesor en el provincialato de Aragón del mártir Domingo de Montemayor, hace Baltanás unas líneas antes del texto citado *nielo* de don Pablo de Santa María, lo cual no puede ser rigurosamente exacto. Mas aunque este escritor dominico debía tener un poco suelta la fantasía en achaques históricos, no es de creer que inventase totalmente la especie, tratándose de varones tan insignes. Algo habría en ello cuando se atreve a ponerlo en letras de molde.

El padre Guzmán fué colegial de San Gregorio, como lo fueron también los padres Matías de Paz y Jerónimo de Peñafiel. La prohibición de recibir sujetos de esa procedencia no se implantó en el Colegio hasta más tarde. El mismo fundador, Alonso de Burgos, era probablemente de ese linaje, como lo fueron también tantos otros, entre ellos el cardenal Torquemada, si bien su abolengo cristiano contaba ya varios siglos.

Igualmente debía contarlos el de la familia de los Vitorias o Compludos, pues de estos segundos parece derivarse su ascendencia semita.

Hacemos estas indicaciones a título de meras sugerencias, para que se las tenga en cuenta en las futuras investigaciones, de las que hay derecho a esperar mayor claridad.

Entretanto no sobraría recoger, a través de los escritos de nuestros Vitorias, algunos lances que, dentro de la más estricta ortodoxia, pudieran tomarse como respingos raciales, que aparecen también en otros cristianos de la misma procedencia.

Era característica frecuente en los conversos cierta antipatía hacia el Santo Oficio o al menos hacia algunos inquisidores que, faltos de ciencia y de prudencia, querían suplirlo con exceso de celo. El maestro Vitoria, comentando el art. octavo de la q. 1 de la Primera parte, llama la atención sobre la cautela con que deben proceder los del tribunal de la fe cuando reciban alguna denuncia contra tal o cual teólogo porque se aparta de San Jerónimo o de San Agustín, sin precipitarse a proceder adelante,

(10) Texto citado por A. MARTINEZ DE AZAGRA en *El padre Diego Laines*, Madrid 1933, pág. 204.

cual si fuera hereje declarado, «que lo saben bien hacer, parum scientes de sacra theologia», añade con retintín el buen maestro.

Su hermano Diego más de una vez desde el púlpito debió respirar en ese mismo sentido. En una de sus *Consideraciones* titulada «De periculo hujus temporis» se queja de los muchos secuaces que encuentran los aduladores, siendo tan contados los que favorecen a quienes predicán la verdad. Contra estos predicadores, si no amortiguan sus dichos, surgen perseguidores entre propios y extraños, a los que se suman «quandoque ipsi inquisitores, qui cum aliqui sint ignorantissimi, pro vero falsum admittunt» (11).

De otra manifestación más reveladora acerca del mismo Diego de Vitoria nos habla el señor Cantera, remitiéndose a una ruidosa «información sobre lo que había dicho y predicado fray Diego de Vitoria contra los que habían hecho el estatuto (1550)» (12).

Con relación a los judíos, ambos hermanos se muestran hostiles, pero sin extremar las acusaciones. Para Diego aquéllos son esclavos de la letra, contra el dicho del Apóstol, *littera occidit*, y se pagan de ceremonias y exterioridades. Mas ¡cuántos cristianos hay que los imitan! Aun en las religiones se encuentran superiores que, en lugar de preparar las voluntades para que los súbditos entren por el camino de la virtud, imponen por lá fuerza el cumplimiento exacto de todas las leyes profesadas diciendo: «Esto profesasteis, habeislo de cumplir y guardar. Eso —añade el buen padre— es tratallo groseramente, es curar acemillas y sangrar vacas» (13).

El teólogo salmantino nos proporciona también una muestra de su posición moderada con respecto a los judíos. Moderada digo relativamente, pues cuando se despierta en él la indignación contra lo que tiene por injusticia manifiesta, sabe expresarlo con trazos enérgicos. Comentando el art. 12 de la q. 10 de la Secunda secundae dice así: «Circa solutionem ad 3, ubi dicitur quod judaei sunt servi christianorum, est dubium, nam idem dicit Durandus. Sed quo jure sunt servi?... Alii dicunt quod jure belli sunt servi nostri, quia capti sunt jure belli ab imperato-

(11) Archivo H. N. Inquisición, leg. 4447, núm. 3, fol. 232 v.

(12) Obra citada, pág. 46.

(13) A. H. N. Inq. leg. 4447, núm. 3, fol. 248 v.

ribus Romanis... Et cum imperatores [los cristianos] et Ecclesia succedant illis imperatoribus in illo jure, ideo sunt domini judaeorum. Vel potest dici quod ideo sunt servi christianorum quia continuas injurias inferunt christianis. Semper enim machinantur adversus christianitatem» (14).

En lo que Vitoria discrepó totalmente no sólo de los judíos auténticos y de gran número de conversos, sino también de muchos cristianos viejos dedicados al comercio, es en lo referente a la usura. No es fácil encontrar moralista de entonces que le supere en rigorismo, tratándose de esas negociaciones. Los comerciantes de Burgos, que eran muchos y tal vez algunos de su propia familia, le consultaban sobre la licitud de ciertas operaciones mercantiles, como le consultaron otros a su paso por Flandes. Es seguro que a muchos de ellos las respuestas serían poco gratas, según lo fueron las que daba a los peruleros, quienes una vez enriquecidos en Indias, andaban buscando moralistas que, mediante una pequeña limosna para la bula de composición, les absolviese de sus usurpaciones.

(14) *Comentarios a la Secunda secundae*, ed. BELTRAN DE HEREDIA, I, 211-212.

Boletín de Derecho Canónico

(Conclusión)

PARTE II

DE LOS BIENES TEMPORALES DE LA IGLESIA

En el can. 232 consigna el *D. O.* el derecho que a la Iglesia compete de adquirir, poseer y administrar bienes temporales para el logro de sus propios fines. El § 1 repite casi a la letra lo del *Codex*, can. 1495 § 1 ; pero el § 2 enumera más detalladamente que lo hace el *Codex* las diversas personas eclesiásticas a quienes pertenecen los expresados derechos, como verá el lector por las palabras que subrayamos de dicho § 2. *Etiam—dice—patriarchatibus, archiepiscopatibus, eparchiis, aliisque personis moralibus quae, sive ex ipso iuris praescripto sive ex speciali competentis Superioris ecclesiastici concessione, in iuridicam personam erectae sint, ius est, ad normam canonum,—omite el adjetivo sacrorum del Codex, aquí y en los demás lugares,—bona temporalia acquirendi, retinendi et administrandi.*

El *D. O.*, can. 234 § 1, define los *bienes eclesiásticos* con las mismas palabras del *Codex*, can. 1497 § 1 ; pero luego en el § 2, al definir los bienes *sagrados*, y los *preciosos*, lo hace de esta forma : *Dicuntur sacra quae consecratione, benedictione, aliove modo iure particulari determinato, ad divinum cultum destinata sunt : pretiosa quae magni sint momenti, artis vel historiae vel materiae causa.*



CAPITULO I.—DE LA ADQUISICION DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Romani Pontificis, ad eam pertinet moralem personam quae eadem bona le-

gitime acquisiverit (can. 236 § 2 del *D. O.*) El can. 1499 § 2 del *Codex*, pone: sub suprema auctoritate *Sedis Apostolicae*; pero más abajo, can. 1518, dice: Romanus Pontifex est omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator, que repite literalmente el *D. O.*, can. 257.

Por tanto, es preferible la redacción del *D. O.* que usa los mismos términos en ambos lugares.

El can. 1500 del *Codex*, y el can. 237 del *D. O.* determinan cómo deben proceder los Superiores eclesiásticos al dividir el territorio de una persona moral, tocante a la repartición de los bienes y de las deudas, correspondientes unos y otras, a todo el territorio de la persona cuya división efectúan, coincidiendo ambos derechos en todo, fuera de una cláusula que añade el *D. O.*, y es ésta: *salvis obligationibus in solidum*, itemque *salvis pio-rum fundatorum seu oblato-rum voluntatibus*, etc.

El *D. O.*, can. 245 § 1, concuerda con el *Codex*, can. 1507 § 1, en lo que se refiere a la fijación de las tasas que se han de pagar por los varios actos de la jurisdicción voluntaria—el *D. O.* dice: de la jurisdicción no judicial—, o por ejecutar los rescriptos de la Sede Apostólica—el *D. O.* añade aquí: o del Patriarca—, o con ocasión de administrar los sacramentos o sacramentales; pero discuerda en que, según éste, no precisa obtener la aprobación de la Sede Apostólica para que dichas tasas tengan valor, como exige el *Codex*.

Tocante a la prescripción, como un modo de adquirir algún derecho o de librarse de alguna carga, el *D. O.*, can. 246, lo mismo que el *Codex*, can. 1508, la acepta para los bienes eclesiásticos, según está en el derecho civil de cada nación, en la forma que se indica en los tres apartados siguientes, cuyas determinaciones son peculiares del *D. O.*, a saber:

1.º En la prescripción para adquirir dominio de las cosas inmuebles u otro *ius in rem* que afecte a bienes inmuebles, ha de observarse la ley vigente en el territorio donde se hallan dichos inmuebles.

2.º Acerca de la prescripción en cosas contractuales, se observará la ley que hubieran elegido los propios contrayentes; y, a falta de elección, se cumplirá lo dispuesto por el can. 278 § 2, que veremos en su respectivo lugar.

3.º En toda otra prescripción ha de observarse la ley a que está sometido aquel contra quien se prescribe.

Por lo que atañe a las últimas voluntades, la Iglesia desea que los fieles, al disponer de sus bienes en favor de la misma, cumplan, a ser posible, las solemnidades del derecho civil. Así lo declara en el *Codex*, can. 1513 § 2, y lo repite en el *D. O.*, can. 251 § 2.

Pero como la omisión de tales solemnidades no impide que la mencionada disposición sea válida, siempre que se hayan cumplido los requisitos del derecho natural, síguese que los herederos deben cumplir la voluntad del testador, y a tal efecto se les amonestará, según advierte el *Codex* en el canon citado.

Interrogada la Comisión Intérprete sobre si lo de *amonestar* a los herederos implica verdadera obligación, o, más bien, es una simple exhortación, respondió, el 17 de febrero de 1930 (1), que se trata, efectivamente, de verdadera obligación; y, en su virtud, el *D. O.*, can. 251 § 2, arriba citado, advierte que, si el testador no hubiera cumplido las solemnidades prescritas por el derecho civil, se amoneste a los herederos de la grave obligación que sobre los mismos pesa de cumplir la voluntad del testador.

En el can. 1516 § 1 ordena el *Codex* que los clérigos o los religiosos que hayan recibido confidencialmente bienes para causas pías, deben ponerlo en conocimiento del Ordinario. El *D. O.*, can. 254 § 1, en vez de «Ordinario», pone «Superior eclesiástico».

En cuanto a los bienes entregados en fideicomiso a un religioso—añade el *Codex*, en el § 3 del mismo can. 1516—, si se destinan para ayudar a las iglesias, a los vecinos o a las causas pías del lugar o de la diócesis, el Ordinario, al que alude el § 1, es el Ordinario local; de lo contrario, es el Ordinario propio del mismo religioso.

En cambio, el *D. O.*, can. 254 § 3, dice que, en el primer supuesto, el *Superior eclesiástico* mencionado en el § 1, es el Jefe de la jerarquía del lugar; pero si los bienes han sido entregados al religioso con destino a las iglesias pertenecientes a monasterios de varones de cualquier condición jurídica o a las iglesias que pertenezcan a casas de Religión clerical de derecho pontificio o patriarcal, o se trata de causas pías confiadas a dichos monasterios

(1) A. A. S., XXII (1930), p. 196.

o casas, es el Superior mayor de la Religión, quedando firme lo dispuesto en el cán. 65 § 1, n. 3, a saber: «Por lo que atañe a la colocación del dinero, necesitan el consentimiento previo del Ordinario local, el Superior o la Superiora de cualquier casa religiosa, tratándose de bienes que han sido dados con destino a obras de beneficencia en el lugar».

Cuando sea preciso reducir las cargas impuestas en las últimas voluntades, por haber disminuído las rentas o por otra causa, sin culpa ninguna de los administradores, autoriza el *Codex*, can. 1517 § 2, al Ordinario del lugar para hacerlo, oyendo a quienes tengan interés en ello. El *D. O.*, can. 255 § 2, le manda oír también a los consultores diocesanos, pero al mismo tiempo le permite reducir las Misas, siempre que las tablas de la fundación se lo concedan.

El *Codex* reserva, sin distingos, a la Sede Apostólica la reducción de las Misas; pero la Comisión Intérprete declaró, el 14 de julio de 1922 (2), que si el fundador había facultado al Ordinario del lugar para reducir no ya sólo las otras cargas, mas también las Misas, en caso de que disminuyan las rentas a ellas destinadas, entonces cesa dicha reservación.

El *D. O.* añade, al fin del presente capítulo, una provisión de gran utilidad para asegurar a la Iglesia la propiedad de sus bienes, a saber:

Can. 256 § 1. Los Superiores eclesiásticos, tanto seculares como religiosos, tienen obligación grave de procurar que los bienes temporales adquiridos por la Iglesia, se inscriban a nombre de la persona moral a quien pertenecen, observando todas las prescripciones de la ley civil que dejen asegurado el derecho de la Iglesia.

§ 2. Pero si la ley civil no permite que los bienes se inscriban a nombre de la persona moral, dichos Superiores, oído el parecer de varones peritos en derecho civil y el Consejo de Administración, han de procurar que se conserve ileso el derecho de la Iglesia, valiéndose de los medios que sean eficaces ante el derecho civil.

§ 3. Lo establecido en los §§ 1 y 2 se ha de observar también cuando se trate de bienes legítimamente poseídos por la Iglesia, pero cuya adquisición aún no ha sido registrada.

(2) A. A. S., XIV (1922), p. 529.

§ 4. Los Superiores eclesiásticos del grado inmediatamente más elevado tienen obligación grave de urgir el cumplimiento de lo establecido en los párrafos anteriores.

CAPITULO II.—DE LA ADMINISTRACION DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

El *D. O.*, después de consignar en el can. 257 lo que pone el *Codex* en el can. 1518, o sea, que «el Romano Pontífice es el supremo administrador y dispensador de todos los bienes eclesiásticos», añade los cánones 258, 259, indicando en el primero las atribuciones que competen a los Patriarcas y a los Arzobispos tocante a la administración de los bienes eclesiásticos existentes en los respectivos patriarcados y arzobispados; y en el segundo les manda instituir en sus Curias un Oficio *ad hoc*, compuesto del ecónomo, el encargado de las cuentas y demás empleados que sean necesarios para atender a dicha administración.

Un tercer canon añade el *D. O.*, que ocupa el número 260 de la serie, en el cual advierte que «los Obispos representan la persona de la diócesis y de la mesa y palacio episcopales en todos los negocios jurídicos a ellas pertenecientes, a tenor de los cánones».

Además del Consejo de Administración preceptuado por el *Codex*, can. 1520, que prescribe en el can. 263 el *D. O.*, ordena éste a los Obispos (can. 262) que instituyan en sus respectivas Curias un Oficio, como el de las Curias patriarcales y arzobiscales, a que alude el can. 259, encargado de administrar los bienes eclesiásticos propios de la diócesis.

Acerca de los requisitos que deben cumplir los administradores de bienes eclesiásticos antes que empiecen a desempeñar el cargo, el *D. O.*, can. 267, reproduce lo del *Codex*, can. 1522; pero a continuación añade aquél estas prescripciones:

§ 2. 1.º Antes que un beneficiado comience a administrar el beneficio del cual ha sido provisto, se hará un inventario exacto y detallado de todos los bienes pertenecientes al beneficio, que suscribirá el beneficiado saliente y el entrante, un delegado del Ordinario local y los administradores que forman el Consejo de fábrica de la iglesia o Consejo administrativo.

2.º Una copia de este inventario se guardará en el archivo de la iglesia en la que está establecido el beneficio, y otra en el archivo de la curia; y en ambas habrá de consignarse cualquier cambio que los bienes experimenten.

§ 3. Es de desear que todos los beneficiados, antes que empiecen la administración de su beneficio, declaren ante testigos los bienes propios que tengan.

§ 4. El religioso que posee un beneficio secular, debe redactar una declaración en forma válida ante el derecho civil, en la cual expresamente anote los bienes que a tenor del derecho canónico no son benéficiales sino de la Religión o suyos; de lo contrario, a estos religiosos deberá aplicárseles lo dispuesto por el can. 268 § 3.

Tampoco se encuentra en el *Codex* lo que dispone el *D. O.* en el can. 268, del tenor siguiente: § 1. Los Superiores eclesiásticos seculares o religiosos deben procurar que los administradores de bienes temporales presten las oportunas cauciones válidas ante el derecho civil, a fin de evitar que a su muerte o cuando cesen en el cargo la Iglesia sufra menoscabo.

§ 2. 1.º Salvo el privilegio concedido a los Cardenales de la Santa Iglesia Romana, todos los beneficiados, que no hubieran distribuido en vida a los pobres o a las causas pías la parte sobrante de los frutos benéficiales una vez aplicado lo conveniente a su honesta sustentación, deben señalar esa parte en el testamento, para que, bajo la vigilancia del Ordinario local, se destine a dicho fin.

2.º Es de desear que los beneficiados, al distribuir los frutos sobrantes del beneficio, den la preferencia, lo mismo en vida que en muerte, a los pobres o a las causas pías de la diócesis.

§ 3. Todos los bienes y posesiones de los beneficiados que fallecieron sin haber hecho testamento, si no se prueba legítimamente lo contrario, se presume que pertenecían al beneficio o que, por consideración a éste, se los habían dado al beneficiado difunto.

Can. 270. Mientras se halla vacante la sede, procurará el Patriarca que el patrimonio de la diócesis y los objetos del Obispo difunto que se han de devolver a la Iglesia, se conserven cuidadosamente y se administren con diligencia; y, todo ello, ín-

tegro y en debida forma, debe ser entregado al futuro Obispo después de su entronización.

No se halla en el *Codex* una prescripción semejante.

A propósito de los contratos de trabajo estipulados por los clérigos, religiosos y administradores de bienes eclesiásticos, el *D. O.*, can. 272 § 1, redondea lo del *Codex*, can. 1524, con esta recomendación: *cavere praeterea ne aliter in operae praestatione boni operariorum mores, valetudo, personae iura, aut humana dignitas quicquam detrimenti capiant*. Y aparte de eso, añade el § 2: *Animarum pastores enitantur, dominorum quoque ope, quatenus fieri possit, adhibita, operarios opportune docere et adiuvere ut animi bona maximi faciant, familiam diligant, ac futuris suis suorumque necessitatibus provideant*.

Asimismo, el *D. O.*, can. 274, contiene una disposición peculiar mandando a los administradores, cualesquiera que sean, de los bienes destinados a la conservación, reparación y ornato de las iglesias, y al ejercicio del culto en las iglesias pertenecientes a los religiosos, que rindan cuentas al Superior religioso señalado por los estatutos, y en conformidad con los mismos, aun tratándose de iglesias pertenecientes a comunidades no exentas.

Refiriéndose a quienes, sin estar obligados por título de oficio o beneficio eclesiástico, habiendo expresa o tácitamente aceptado el cargo de administrar bienes eclesiásticos, lo abandonan por su voluntad en circunstancias tales que de ahí se origine perjuicio a la Iglesia el *Codex*, can. 1528, les obliga a restituir los daños causados. No así el *D. O.*, can. 277, que haciendo caso omiso de dicha hipótesis, dice sencillamente que tales administradores no pueden por su voluntad abandonar el cargo.

CAPITULO III.—DE LOS CONTRATOS

Respecto de ellos, el *D. O.*, can. 278 § 1, admite la legislación del territorio donde se conciertan, lo mismo que hace el *Codex*, can. 1529; pero en el § 2 determina aquél cuál sea en concreto la ley a que deben atenerse los contratantes, según los diversos casos. Como norma general establece que deberán atenerse a la ley civil elegida por aquéllos. A falta de elección—agrega—, observarán la ley común a los contratantes; y si tienen varias leyes comunes, la ley del domicilio común. Pero si

los contratantes no estuvieran sometidos a una ley común, se ajustarán a la que se halle vigente en el territorio donde verificaron el contrato.

Acercas de los requisitos que deben llenarse cuando se trate de enajenar bienes eclesiásticos, los cán. 279, 280 del *D. O.* se limitan a reproducir los cán. 1530, 1531 del *Codex*. En cambio, el can. 281 del *D. O.* introduce algunas modificaciones a lo dispuesto por el can. 1532 del *Codex*, que importa consignar.

Para la válida enajenación de los bienes eclesiásticos se necesita licencia previa del Superior legítimo (can. 1530 § 1, n. 3.º del *Codex*, y can. 279 § 1, n. 3.º del *D. O.*).

Dicho Superior es diferente, según sea la cuantía de los bienes que se hayan de enajenar, conforme advierten los cánones 1532 y 281, respectivamente.

El *Codex* reserva a la Sede Apostólica la concesión de licencia para enajenar: 1.º Bienes preciosos. 2.º Bienes cuyo valor exceda la cantidad de treinta mil liras o francos.

El *D. O.* hace lo mismo fuera de los patriarcados, pero dentro de éstos, sólo es preciso acudir a la Sede Apostólica cuando el valor de los bienes exceda la cantidad de sesenta mil francos, ya que, para enajenar bienes preciosos, u otros cuyo valor no exceda los sesenta mil francos, puede conceder licencia el Patriarca, con el consentimiento del Sínodo permanente (3).

Según el *Codex*, tratándose de cosas cuyo valor no sobrepasa la cantidad de mil liras o francos, es Superior legítimo el Ordinario local, oído el Consejo de Administración, a no ser que se trate de una cosa insignificante, y con el consentimiento de aquellos a quienes interese.

El *D. O.* muéstrate más amplio con el Ordinario del lugar, y le autoriza para conceder licencia, si se trata: a) De cosas cuyo precio oscila entre los diez mil y los treinta mil francos, oído el Consejo de Administración y obtenido el consentimiento de los consultores diocesanos y de aquellos a quienes interese. b) De cosas cuyo precio no excede los diez mil francos, oído el Consejo de Administración y observando las prescripciones de los Sínodos particulares aprobados, a no ser que se trate de una

(3) En estos cánones ya no alude el *D. O.* al *valor oro*, como hacía en el *Derecho Judicial* (can. 18§1, n. 1.º), según puede verse en esta Revista. LXXVII (1950), p. 564.

cosa insignificante, y con el consentimiento de aquellos a quienes interese.

Aprovechando la respuesta dada por la Comisión Intérprete, el 24 de noviembre de 1920 (4), el *D. O.* advierte que el precio a que se alude en los párrafos anteriores es el tasado por los peritos, conforme dispone el can. 279 § 1, n. 1.º

Termina el can. 281 del *D. O.* con una observación, que no se encuentra en el *Codex*, y es la siguiente: § 4. Quienes hayan de tomar parte en la enajenación de bienes eclesiásticos con su consejo o consentimiento, no lo darán sin haberse antes informado con exactitud, así del estado económico de la persona moral cuyos bienes se pretenden enajenar, como de las enajenaciones anteriormente realizadas.

También el *D. O.*, can. 282, da normas, a las que deben ajustarse los Patriarcas y los Jerarcas diocesanos, cuando traten de enajenar bienes pertenecientes al patriarcado o a la diócesis, respectivamente, exigiendo a los primeros obtener el consentimiento del Sínodo permanente y el de aquellos a quienes interese, o pedir el voto consultivo del Consejo de Administración, según se trate de bienes cuyo valor oscile entre los diez mil y sesenta mil francos, o de bienes cuyo valor no exceda los diez mil francos, a no ser que se trate de una cosa insignificante; y a los segundos les manda contar con el consentimiento de los consultores diocesanos y de aquellos a quienes interese y con el voto consultivo del Consejo de Administración, si el precio de las cosas que pretenden enajenar oscila entre los diez mil y los treinta mil francos; pero si no excede los diez mil francos, salvo que se trate de una cosa insignificante, deben oír el Consejo de Administración y obtener el consentimiento de aquellos a quienes interese.

El *Codex*, can. 1540, se contenta con prohibir que, sin especial licencia del Ordinario del lugar, se vendan o arrienden los bienes inmuebles de la iglesia a sus propios administradores, etc.; pero el *D. O.*, can. 290, dice que la mencionada licencia se requiere *para la validez* de la venta o arriendo.

Por lo que atañe a los contratos de arriendo, el can. 291 del *D. O.* está en armonía con el can. 281 respecto de la enajenación

(4) A. A. S., XII (1920), p. 577.

en lo concerniente al Superior que ha de conceder la licencia, según sean las cantidades y los plazos del arriendo, a la manera que lo están los cáns. 1541 y 1532 del *Codex*.

CAPITULO IV.—DE LAS FUNDACIONES PIAS

Respecto de ellas coincide el *D. O.* con el *Codex*, salvo dos puntos, a saber: 1.º *Ut huiusmodi fundationes*—dice éste en el can. 1546 § 1—, a persona morali acceptari possint, requiritur consensus Ordinarii loci, in scriptis datus...; mientras que el *D. O.*, can. 296 § 1, se expresa de este modo: *Ut huiusmodi fundationes a persona morali valide acceptari possint, requiritur licentia Hierarchae loci, in scriptis data...*

2.º A tenor del *Codex*, can. 1550, sólo cuando se trate de las fundaciones pías hechas en las iglesias *de los exentos*, le competen al Superior mayor de los mismos las atribuciones en los cánones anteriores concedidas al Ordinario del lugar; en cambio, el *D. O.*, can. 300, las extiende a los Superiores mayores de todos los monasterios de varones, cualquiera que sea su condición jurídica, y a los de Religión clerical de derecho pontificio o patriarcal, quedando firme lo dispuesto por el can. 65 § 1, n. 3.º; de suerte que si dichas fundaciones tienen como carga el practicar obras de beneficencia en aquel lugar, el Superior de la casa donde radica la fundación tiene que obtener el consentimiento previo del Ordinario local para colocar el dinero de dicha fundación, y ésto, para la validez de la colocación.

PORTE III

DEL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS

Además de las que dejamos consignadas al final de la PARTE I, cumple mencionar aquí algunas otras.

Can. 303 § 1. 1.º *Los ritos orientales a los que se refieren estos cánones* son el alejandrino, antioqueno, constantinopolitano, caldeo y armeno, y otros ritos que la Iglesia expresa o tácitamente reconoce como autónomos.

2.º Bajo el nombre de *regiones orientales* se sobreentienden todos aquellos lugares en los que, desde tiempos antiguos, se

observa el rito oriental, aun cuando no estén erigidos en diócesis, arzobispados o patriarcados.

3.º El *territorio de rito oriental* significa los lugares en los cuales está erigida al menos una exarquía para los fieles de rito oriental que moran fuera de las regiones orientales.

El *D. O.*, can. 305 § 1, reproduce las definiciones que del *oficio eclesiástico*, tanto en sentido lato como en sentido estricto, da el *Codex*, can. 145 § 1, pero al final de la noción de oficio en sentido estricto, a las palabras del *Codex*: *participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis*, añade aquél estas otras: *aut aliam publicam ecclesiasticam potestatem*; en virtud de las cuales quedan expresamente reconocidos como verdaderos oficios eclesiásticos en sentido estricto los cargos de Superior en los Institutos religiosos laicales y en las Sociedades sin votos públicos que imitan la manera de vivir de los religiosos.

En el can. 309 incluye el *D. O.* la definición y la división de simonía que trae el can. 727 del *Codex*; pero en vez de usar las frases «simonia iuris divini» y «simonia iuris ecclesiastici», como hace éste, aquél emplea estas otras: «simonia *contra ius divinum*» y «simonia *contra ius ecclesiasticum*».

Tocante a la división de las órdenes discuerda del *Codex*, can. 949, el *D. O.*, can. 310, según el cual «bajo el nombre de *órdenes mayores* se entienden el presbiterado y el diaconado; quedando todas las demás incluidas bajo el nombre de *órdenes menores*».

Por lo que se refiere al cómputo del tiempo, el *D. O.* repite lo del *Codex* con algunas modificaciones, según puede apreciar el lector por las palabras que subrayamos a continuación.

El *D. O.*, can. 323 § 2, correlativo al can. 33 § 2 del *Codex*, dice: *Quod attinet ad tempus adimplendi*—el *Codex* pone *urgendi*—*contractuum obligationes, servetur, nisi aliter expressa pactione conventum fuerit, praescriptum iuris civilis in territorio, ubi contractus exsequendus est, vigentis*. En el *Codex* no se encuentran estas últimas palabras subrayadas ni otras equivalentes.

Can. 324, correlativo al can. 34 del *Codex*, § 2: *Si terminus a quo supputatio facienda est nec explicite nec implicite assignetur...*

§ 3, 2.º Si terminus, a quo *supputandum est, et initium diei in idem tempus incident,...*—el Codex pone: Si terminus a quo coincadat cum initio diei,...

* * *

Lleva este Motu propio la fecha del 9 de febrero de 1952; fué promulgado en el N.º 2.º de A. A. S. del mismo mes y año, y comenzó a obligar el día 21 de noviembre (5).

B) Constitución Apostólica de Pío XII sobre *el cuidado espiritual de los emigrantes*, fechada en Castelgandolfo el 1 de agosto de 1952 (6).

La materia de esta interesante Constitución va distribuída en dos Títulos. El primero, más extenso, contiene una reseña histórica del esmero con que la Iglesia veló siempre por el bien de los emigrados. El segundo dicta normas acerca del modo como se ha de ejercer el cuidado espiritual de los mismos.

En cuanto a la parte histórica, resume brevemente lo que atañe a los tiempos antiguos, y expone con más amplitud lo realizado por los últimos Papas, especialmente a partir de León XIII.

La parte normativa abarca 56 artículos o cánones repartidos en seis capítulos, así rotulados: Caput. I.—*De competentia S. Congregationis Consistorialis in emigrantes*. Caput. II.—*De Delegato ad opera de emigratione*. Caput III.—*De Directoribus, de missionariis emigrantium et de capellanis navigantium*. Caput IV.—*De cura animarum ab Ordinariis locorum in alienigenas exercenda*. Caput. V.—*De spiritali assistentia ab Episcopis Italiae praestanda emigrantibus*. Caput. VI. — *De Pontificio Collegio Sacerdotum pro Italis ad externa emigrantibus*.

Por falta de espacio tenemos que limitarnos a reproducir aquí únicamente las disposiciones que juzgamos de mayor interés para nuestros lectores, a saber:

Pertenece exclusivamente a la S. Congregación Consistorial disponer todas aquellas cosas que cedan en provecho espiritual de los emigrantes del rito latino a donde quiera que se trasladen, de acuerdo con las SS. Congregaciones para la Iglesia Oriental

(5) A. A. S., XLIV (1952), pp. 65-152.

(6) A. A. S., XLIV (1952), pp. 649-704.

y de Propaganda Fide respecto de los que traten de ir a regiones sometidas a las mismas.

Asimismo compete a la S. Congregación Consistorial, entendiéndose con la S. Congregación para la Iglesia Oriental, ordenar lo conveniente en favor de los fieles que pertenezcan a ritos orientales cuando emigren a lugares no sometidos a esta última, siempre que no tengan a mano un sacerdote de su propio rito.

En cuanto a los sacerdotes que deseen emigrar, por lo que a los del rito latino concierne, únicamente la S. Congregación Consistorial proveerá, aún tratándose de quienes se hallen sometidos a las otras Congregaciones arriba mencionadas, en la hipótesis que pretendan emigrar a territorios no dependientes de las mismas.

Pertenece también exclusivamente a la Consistorial autorizar a los sacerdotes que de Europa o de las costas mediterráneas intentan emigrar a remotos lugares de ultramar por cualquier plazo de tiempo, breve o largo, o tal vez a perpetuidad, así como también el prorrogarles la estancia, en el primer supuesto.

Igualmente se precisa la licencia de dicha Congregación para que tales sacerdotes puedan incardinarse en aquellas diócesis.

De la misma licencia necesitan los religiosos, a menos que se trate de aquellos que son enviados por sus Superiores a otras casas de la propia Religión. No menos la precisan los exclaustrados mientras disfrutan del indulto, y los secularizados a quienes haya recibido un Obispo benévolo, ya sea pura y sencillamente, ya a modo de experiencia.

Pero esta licencia, continuando en vigor las demás leyes en el decreto *Magni semper negotii* (7) establecidas, no se concederá mientras no conste con certeza: 1.º Del atestado favorable relativo a la conducta del petionario. 2.º De que existe causa justa y razonable para emigrar. 3.º Del consentimiento favorable, así del Obispo de donde parte, o del Superior tratándose de religiosos, como del Obispo a donde se dirige. 4.º Del indulto concedido por la S. Congregación del Concilio si se trata de párro-

(7) S. C. Consistorialis, Decretum de clericis in certas quasdam regiones demigrantes, *Magni semper negotii*, 30 dec. 1918, A. A. S., XI, páginas 39-43.

cos, cuando la ausencia hubiere de prolongarse más de dos meses.

Los sacerdotes, seculares o religiosos, que, contraviñiendo a lo establecido en estas leyes, con temeridad y arrogancia emigrasen, incurrirán en las penas establecidas por el mismo decreto *Magni semper negotii* (8).

Pertenece igualmente a la Consistorial: Aprobar, constándole antes de la vida, costumbres e idoneidad del peticionario y de que el Ordinario ha dado su consentimiento a los sacerdotes, seculares o regulares, que desean aplicarse al cuidado espiritual de los emigrantes pertenecientes a su propia nación o lengua y de aquellos que emprenden viaje por mar o que por cualquier motivo se encuentran en los barcos o están destinados a los mismos en cualquier forma; y por un rescripto peculiar nombrar a dichos sacerdotes Misioneros de los emigrantes o Capellanes de los navegantes, destinarlos, trasladarlos, aceptarles la renuncia de tales cargos y, si el caso lo reclama, destituirlos. 2.º Elegir y constituir, en cualquier nación, Moderadores o Directores para los misioneros de los emigrantes de la propia nación o lengua. 3.º Hacer otro tanto en orden a los capellanes de los navegantes. 4.º Gobernarlos a todos y ejercer vigilancia sobre ellos, bien sea mediante los Ordinarios de lugar, bien por medio del Delegado para las obras de emigración, bien por otros eclesiásticos nombrados *ad hoc*.

La concesión del rescripto arriba mencionado se pondrá en conocimiento de los Ordinarios *a quo* y *ad quem*.

La S. Congregación comunicará inmediatamente los nombres de los Moderadores o Directores designados a los Obispos de la nación o región a la cual se envían.

Para que la labor a realizar en pro de los emigrantes resulte más fácil, en virtud de las presentes Letras erigimos y establecemos en Nuestra Congregación Consistorial el Supremo Consejo de la emigración, presidido por el Asesor de la misma Congregación, y que tendrá como Secretario al Delegado para las obras de la emigración.

(8) A. A. S., XI, p. 43: «Sacerdotes qui, his legibus non servatis, temere arroganterque demigraverint, suspensi a divinis ipso facto maneant: qui nihilominus sacris (quod Deus avertat) operari audeant, in irregularitatem incidant: a quibus poenis absolvi non possint nisi a Sacra hac Congregatione».

Un poco más adelante añade Su Santidad : Instituímos en la S. Congregación Consistorial el Oficio de Delegado para las obras de la emigración, cuya incumbencia será procurar y fomentar, valiéndose de cuantos medios parezcan más adecuados, el bien, sobre todo espiritual, de los fieles emigrantes de cualquier lengua, raza, nación, y, cumpliendo las debidas condiciones, de cualquier rito.

El Delegado presidirá a los misioneros de los emigrantes y a los capellanes de los navegantes, seculares o regulares, y a sus Directores.

Por encargo de la Consistorial ejercerá la dirección de los mismos y la vigilancia, y no dejará de informar acerca de su actuación.

Los misioneros de los emigrantes, los capellanes de los navegantes y sus Directores desempeñarán el cargo bajo la dirección de la Consistorial y de su Delegado para las obras de la emigración.

El cargo de los tres primeros no produce excomunión ni les confiere exención respecto del propio Ordinario o del Superior regular ni del Ordinario del lugar donde tales misioneros o capellanes se encuentren.

Corresponde a los capellanes de los navegantes, mientras dura el viaje por mar, ejercer la cura de almas, exceptuando lo concerniente al matrimonio, respecto de quienes por cualquier motivo se encuentran en el barco.

Tienen que redactar los libros de bautizados, de confirmados y de difuntos, y entregarán copia de los mismos al Director al terminar cada viaje marítimo, juntamente con una relación de los actos durante el mismo practicados.

Si en el barco hay oratorio legítimamente establecido, los capellanes, con las oportunas adaptaciones, equipáranse a los rectores de iglesias.

Pueden dichos capellanes celebrar los divinos oficios, aun los solemnes, en el oratorio del barco, observando las leyes canónicas y litúrgicas, y cuidando de celebrarlos a las horas que resulten más cómodas para los navegantes..

El derecho de erigir y bendecir el oratorio en el barco pertenece al Ordinario del lugar en cuyo territorio radica el puerto donde habitualmente hace su parada el barco,

En cuanto a lo que particularmente dice orden a la cura de almas que deben ejercer los Ordinarios de lugar respecto de cualesquiera extranjeros, ya sean advenedizos, ya peregrinos, siempre que, por algún motivo, no se juzgue oportuno acudir a la S. Congregación Consistorial en demanda de indulto para erigir parroquia por razón de diversa lengua o nacionalidad, en adelante han de esmerarse por cumplir con puntualidad las siguientes disposiciones:

Todo Ordinario local pondrá sumo interés en confiar el cuidado espiritual de los extranjeros o inmigrados a los sacerdotes, seculares o regulares, de su misma lengua o nacionalidad, es decir, a los misioneros de los emigrados que tengan peculiar mandato de la Consistorial, según arriba queda indicado.

Asimismo todo Ordinario local pondrá empeño en facultar a dichos misioneros para que ejerzan la cura de almas respecto de los fieles advenedizos o peregrinos de su propia lengua o nación, consultando a la S. Congregación Consistorial y observando además todo aquello que debe observarse a tenor del derecho.

Los misioneros de los emigrantes dotados de la misma potestad, en el ejercicio de la cura de almas equipáranse a los párrocos; y, por ende, gozan de idénticas facultades en lo que atañe al bien de las almas y pesan sobre ellos las mismas obligaciones, guardando la debida proporción, que a tenor del derecho común pertenecen a los párrocos.

Por tanto, dichos misioneros, entre otras cosas, deben tener los libros parroquiales mencionados en el can. 470 del Código canónico, y al fin de cada año enviarán copia auténtica de los mismos al párroco del lugar y a su propio Director.

Semejante potestad parroquial es personal, y han de ejercerla exclusivamente sobre los extranjeros o inmigrados.

Dicha potestad es cumulativa, con igual derecho, con la potestad del párroco, aun cuando se ejerza en una iglesia, capilla, oratorio público o semipúblico encomendados al misionero de los emigrados.

Para el ejercicio del sagrado ministerio, a ser posible, se asignará a cada misionero de los emigrados alguna iglesia o capilla u oratorio público o semipúblico.

De lo contrario, el Ordinario local dictará normas en cuya virtud los misioneros de los emigrados puedan, libre y plenamente, cumplir su ministerio en otra iglesia, incluso parroquial.

Los misioneros de los emigrados, mientras permanecen en el cargo, están por completo sometidos a la jurisdicción del Ordinario local, así en lo que atañe al ejercicio del sagrado ministerio, como en lo que se refiere a la disciplina, excluido cualquier privilegio de exención.

Todos los extranjeros, ya se trate de advenedizos, ya de peregrinos, disfrutan de omnímoda libertad para acudir, por razón de sacramentos, incluso para el matrimonio, al misionero de los emigrantes de la propia lengua o al párroco del lugar.

Para los efectos de que aquí se trata, bajo el nombre de advenedizos o peregrinos, se comprenden:

1.º Todos los extranjeros—incluso los procedentes de colonias—que moran en territorio ajeno, durante cualquier plazo de tiempo, por cualquier causa, aun por razón de estudios.

2.º Sus descendientes en primer grado de línea recta, aunque se hayan nacionalizado en aquel lugar.

* * *

Como habrá observado el lector, en varios puntos concuerda esta *Constitución* con la *Instrucción* respecto de los Vicarios castrenses, de la que dimos cuenta en el BOLETIN anterior, a saber, en lo de no producir excomunión ni exención respecto del Ordinario del lugar, y en lo de la potestad cumulativa con los párrocos.

II

SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

a) *Instrucción a los Ordinarios de lugar sobre "el arte sagrado"*.—«En virtud de su mismo nombre, el arte sagrado tiene por cometido y deber contribuir de la manera más perfecta posible al decoro del templo y a fomentar la fe y la piedad de cuantos en él se congregan para asistir a los divinos oficios e implorar los dones del cielo; por cuyo motivo la Iglesia lo cultivó siempre con asiduo empeño y vigilancia, a fin de que se

mantenga en armonía con sus leyes emanadas de la doctrina revelada y de la sana ascética, gracias a lo cual pueda con pleno derecho reclamar el título de «sagrado».

Después de este preámbulo reproduce la S. Congregación un texto del B. Pío X alusivo a la materia, y menciona luego algunas disposiciones conciliares y varios cánones del Código en los que se resume la legislación anterior de la Iglesia referente a la edificación y reparación de los templos, a los actos de culto, a las imágenes que en ellos se hayan de colocar, etc.

Recuerda también cómo la Iglesia reprobó poco ha ciertas desviaciones y corruptelas del arte sagrado, calificando de infundadas las razones que algunos alegaban diciendo que se debe acomodar el arte sagrado a las necesidades y a la índole de los tiempos modernos; como quiera que el arte sagrado, nacido con la sociedad cristiana, tiene sus fines propios, de los cuales no puede apartarse jamás, y su peculiar cometido al que nunca puede sustraerse.

A continuación transcribe un párrafo del discurso de Pío XI, pronunciado el 27 de octubre de 1932, al inaugurarse la nueva Pinacoteca Vaticana, y otro de Pío XII tomado de su Encíclica sobre la «Sagrada Liturgia».

Atentamente consideradas todas esas razones, el Santo Oficio, a impulsos de su especial solicitud para conservar la fe y la piedad del pueblo cristiano por medio del arte sagrado, determinó recordar a todos los Ordinarios del orbe las normas siguientes, a fin de que las formas y manifestaciones del arte sagrado guarden la más perfecta consonancia con el decoro y santidad de la casa de Dios.

Arquitectura.—La arquitectura sagrada, aunque adopte nuevas formas, de ningún modo puede asemejarse a los edificios profanos, sino que debe conservar siempre sus características y finalidad peculiares, conforme reclama la condición del templo, que es casa de oración. Póngase cuidado al edificar los templos en proveer a la comodidad de los fieles, para que de ese modo puedan tomar parte en los divinos oficios con más agrado y devoción; brille asimismo en las iglesias modernas la hermosa simplicidad de líneas, que aborrece los adornos falaces, pero evítense todas aquellas cosas que manifiestan cierto descuido del arte y de la técnica.

Para corroborar lo anterior transcribe los cánones 1162 §1, 1164 § 1, 1268 § 2 y 1269 § 1.

Artes figurativas.—A propósito de las mismas comienza por copiar los tres primeros §§ del can. 1279, relativos a las imágenes que hayan de colocarse en las iglesias u otros lugares sagrados, y a la intervención que, respecto de eso, compete a los Ordinarios, añadiendo a continuación los puntos siguientes:

Si en las Comisiones diocesanas faltan peritos, o surgen dudas o discusiones, los Ordinarios locales consultarán a las Comisiones metropolitanas o a la Comisión Romana de arte sagrado.

A tenor de los cáns. 485 y 1178, han de procurar los Ordinarios que se retire de los edificios sagrados todo aquello que de cualquier modo sea contrario a la santidad del lugar y a la reverencia que a la casa de Dios es debida; y prohibirán con rigor que se expongan a la veneración de los fieles, sin arte ni gusto, en los altares mismos o en las paredes cercanas de los santuarios, multitud de imágenes o cuadros de escaso valor y con frecuencia estereotipados.

Los Obispos y Superiores religiosos no concederán licencia para editar libros, hojas o revistas donde se impriman imágenes opuestas al sentido y a los decretos de la Iglesia (Cf. Cáns. 1385 y 1399, 12.º).

Para que los Ordinarios de lugar puedan con mayor seguridad pedir y obtener de la Comisión diocesana de Arte Sagrado un dictamen que no discuerde lo más mínimo de las prescripciones de la Sede Apostólica y del fin del mismo arte sagrado, han de procurar aquéllos que en dicha Comisión figuren varones no sólo peritos en materia de arte, sino también que tengan una fe cristiana robusta, bien informados en la piedad y que acaten de buen grado las normas dictadas por la autoridad eclesiástica.

Las obras de pintura, de escultura y arquitectura se han de encargar exclusivamente a aquellos artistas que aventajen a los demás en pericia y que sean hábiles para expresar la fe y la piedad sinceras, fin de todo arte sagrado.

Por último, debe procurarse que, a los aspirantes a las órdenes sagradas, en las clases de filosofía y teología se les instruya en el arte sagrado de una manera acomodada al ingenio

y edad de cada uno, y que aprendan a gustarlo de profesores que veneren las costumbres y las enseñanzas de los antepasados y se muestren sumisos a las prescripciones de la Santa Sede (9).

b) A continuación del anterior documento publica la misma S. Congregación el siguiente *Monitum*:

Gravi cum sollicitudine Apostolica Sedes animadvertit non paucos scriptores his ultimis temporibus, de vita coniugali agentes, passim palam et minute ad singula eam spectantia inverecunde descendere: praeterea nonnullos actum quemdam, *amplexum reservatum* nuncupatum, describere, laudare et suadere.

Ne in re tanti momenti, quae matrimonii sanctitatem et animarum salutem respicit, munere suo deficiat, Suprema Sacra Congregatio S. Officii, de expresso mandato SSmi. D. N. D. Pii, divina Providentia Pp. XII, omnes praedictos scriptores graviter monet, ut ab huiusmodi agendi ratione desistant. Sacros quoque Pastores enixe hortatur ut in his rebus sedulo advigilent et quae opportuna sint remedia sollicite apponant.

Sacerdotes autem, in cura animarum et in conscientiis dirigendis, numquam, sive sponte sive interrogati, ita loqui praesumant quasi ex parte legis christianae contra «*amplexum reservatum*» nihil esset obliiciendum.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 30 iunii 1952 (10).

c) Otro *Aviso* del S. Oficio.—Habiéndose reunido en sesión general, el 2 de abril de 1952, los Cardenales que forman este Dicasterio para condenar e incluir en el *Indice* de libros prohibidos *todas las Obras* de Alberto Pincherle, en vista de los graves daños que a las almas acarrea la lectura de libros obscenos, y lamentando, por una parte, la desenfrenada licencia con que se editan y divulgan libros, folletos, revistas que expreso relatan, describen o enseñan materias lascivas u obscenas, y, por otra parte, la nefasta pasión de leerlos sin ningún discernimiento, juzgaron un deber *amonestar* a todos los fieles cristianos, para que no echen en olvido la gravísima obligación que sobre ellos pesa de abstenerse en absoluto de leer semejantes libros y revistas; a quienes incumbe la formación y educación de la juventud, para que, conscientes de su gravísima responsa-

(9) Esta *Instrucción* lleva la fecha del 30 de junio de 1952, y fué publicada en A. A. S., XLIV, pp. 542-546.

(10) A. A. S., XLIV, p. 546.

bilidad, la alejen completamente de tales lecturas como de un veneno pestífero; y, finalmente, a los que por razón de su cargo tienen el deber de regular las costumbres, les amonesta que no permitan la edición y divulgación de semejantes escritos que pretenden destruir los principios y los fundamentos mismos de la honestidad natural.

Al día siguiente, informado el Papa de la resolución adoptada por los mencionados Cardenales, la aprobó, confirmó y mandó que se publicara (11).

III

SAGRADA CONGREGACION DEL CONCILIO

Declaración referente a la enajenación de bienes eclesiásticos. Al final del BOLETIN que publicamos el año pasado dimos cuenta de un Decreto emanado de la S. Congregación Consistorial, disponiendo, en nombre de Su Santidad, que mientras no determine otra cosa la Santa Sede, es preciso recurrir a ella siempre que se trate de enajenar bienes cuyo valor sobrepase la cantidad de diez mil francos o liras oro.

Como a tenor del can. 250 § 2, a la S. Congregación del Concilio «toca reglamentar lo concerniente a los bienes eclesiásticos muebles e inmuebles», se le rogó tuviese a bien declarar si «el dinero procedente de la enajenación de tales bienes eclesiásticos, se ha de colocar sólo en adquirir bienes inmuebles en beneficio de la iglesia o de la entidad a quien interese».

La S. Congregación del Concilio, tras maduro examen, y con la aprobación del Sumo Pontífice, respondió a la duda propuesta: «Afirmativamente, sin que obste ninguna cosa en contrario» (12).

IV

SAGRADA CONGREGACION DE PROPAGANDA FIDE

Instrucción sobre la forma conveniente de coleccionar limosnas para las misiones.—Comienza indicando cómo desde hace tiem-

(11) A. A. S., XLIV (1952), p. 432. Huelga advertir que tales publicaciones están prohibidas por el derecho mismo, como puede verse en el can. 1399, n. 9.º.

(12) Lleva la fecha del 17 de diciembre de 1951, y salió en A. A. S., XLIV (1952), p. 44.

po el pueblo cristiano contribuye cada vez con mayor entusiasmo a la obra de la propagación de la fe entre los infieles no sólo con misioneros sino también con limosnas.

Alude también a las normas dadas al efecto por los Papas, y cita algunos textos de PIO XI.

Teniendo eso presente y, asimismo, lo que disponen los cánones 622, 691, 1341, 1503, esta S. Congregación juzga oportuno señalar ciertas normas a los Directores nacionales y diocesanos de las Obras Misionales Pontificias y a los Institutos Misioneros, comprendiendo bajo esta última denominación a las Ordenes y Congregaciones religiosas juntamente con las Sociedades sin votos.

Dichas normas son las siguientes :

1. Se permite a los Institutos Misioneros exponer, en sermones y en revistas, las necesidades de sus Colegios donde se forman los misioneros, y las de las misiones a ellos encomendadas, exhortando a los fieles para que contribuyan con sus limosnas. Pero no se olviden de exponer a sus oyentes y lectores el fin peculiar que se proponen las Obras Pontificias, aconsejándoles que se inscriban en ellas, sobre todo con ocasión de celebrar el Día Misional.

2. Dichos Institutos, para promover en su patria toda clase de cooperación misional deberán obtener el permiso del Ordinario local mediante la Dirección Diocesana para las misiones y omitirán todas aquellas razones y alegatos que puedan engendrar errores en los fieles acerca del fin asignado a los Institutos Misionales y a las Obras Pontificias o impedir notablemente la utilidad de dichas Obras.

3. Los Institutos Misioneros prestarán su ayuda, de suerte que contribuyan gustosamente a preparar y celebrar el Día Misional. Entregarán a la competente Dirección Diocesana todas las limosnas en ese día recogidas, incluso en las parroquias e iglesias confiadas a los religiosos ; y al objeto de no poner el menor obstáculo a la solemne celebración de ese día, se abstendrán de todo lucro y de cualquier pretexto de favorecer sus propias misiones, al menos durante un plazo discreto antes de la celebración anual del Día Misional.

4. Los Directores nacionales velarán para que nadie, abusando del fin que persiguen las Obras Misionales Pontificias,

recoja limosnas para las misiones en general con el intento de atender a las necesidades de las misiones que se dan fuera de los territorios sometidos a S. Congregación de Propaganda Fide.

5. Las Direcciones Nacionales y Diocesanas organizarán las obras destinadas a socorrer las misiones y a propagarlas entre los fieles de forma que se evite todo gasto superfluo y cualquier proyecto que no contribuya directamente a coadunar las energías en favor de las misiones.

6. Celébrese el Día Misional en conformidad con las normas legítimamente establecidas y según las prescripciones que cada una de las Direcciones Nacionales, en circunstancias particulares, juzgue más convenientes.

7. En las Escuelas, en los Colegios y en todos los demás Centros de formación dirigidos por religiosos o religiosas, los Directores y Directoras deben estimar como un verdadero deber de su cargo el fomentar la inscripción de los alumnos en las Asociaciones de las Obras Misionales Pontificias y celebrar con especial solicitud el Día Misional, enviando a la competente Dirección Diocesana todo el dinero recogido así de las inscripciones como de los donativos (13).

V

DUDAS RESUELTAS POR LA COMISION INTERPRETE DEL CODIGO

Tres años largos habían transcurrido sin que la Comisión nos regalara con sus respuestas; pero después de un paréntesis tan largo, al que no estábamos acostumbrados, ha vuelto a publicar algunas, el año 1952, de las cuales vamos a informar a nuestros lectores.

DE DISPENSATIONE AB IMPEDIMENTIS MATRIMONIALIBUS

D. Utrum verba can. 1053 "*facta permissio transitus ad alias nuptias*" intelligi debeant dumtaxat de permissione facta a Sede Apostolica, an etiam de permissione facta ab Ordinario loci.

(13) Dióse esta Instrucción el 29 de junio de 1952, y se publicó en A. S. S. XLIV, pp. 549-551.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam (26 marzo 1952; A. A. S., XLIV, 496).

Dice así el canon de referencia: «La dispensa concedida por la Santa Sede sobre matrimonio rato y no consumado, y el permiso dado para contraer nuevas nupcias por muerte presunta del otro cónyuge, llevan siempre implícita, en cuanto sea necesaria, la dispensa del impedimento que procede del adulterio con promesa o atentación de matrimonio, pero no la del impedimento de que se trata en el can. 1075, nn. 2.º, 3.º».

Cuando consta ciertamente la muerte del otro cónyuge, puede el superviviente contraer nuevas nupcias sin permiso de nadie. Cuando hay dudas de no fácil solución se debe acudir a la Santa Sede y atenerse a lo que ésta disponga. Cuando después de haber practicado las convenientes indagaciones, ajustándose a las normas prescritas por la Sede Apostólica en diversas ocasiones, especialmente en la Instrucción del Santo Oficio, con fecha 13 de mayo de 1868 (14), aparece como muy probable o moralmente cierta la muerte del otro cónyuge, el Ordinario del lugar puede permitir al superviviente contraer nuevas nupcias. Pero se dudaba si este permiso del Ordinario llevaba implícita la mencionada dispensa del *impedimentum criminis* a que alude el can. 1053, o si dicho favor se reservaba únicamente para el permiso concedido por la Santa Sede.

La Comisión Intérprete, según hemos visto, declaró que se extiende también al permiso concedido por el Ordinario del lugar. Lo cual concuerda con el can. 43 del Derecho Oriental, relativo al matrimonio (15).

DE INTERPRETATIONE CAN. 598 § 2

D. I. An uxores Praesidium singulorum Statuum Foederatorum cum comitatu admitti possint intra regularium virorum clausuram ad normam can. 598 § 2.

R. Affirmative.

D. II. Utrum interpretatio data in responsione ad I sit declarativa an extensiva.

R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundum (26 marzo 1952; A. A. S., XLIV, 496).

(14) Puede verse en A. A. S., II (1910), pp. 199-203.

(15) A. A. S., XLI (1949), p. 99.

El can. 598 en el § 1 establece como regla general que «dentro de la clausura de los regulares varones, bajo ningún pretexto se admitan mujeres, cualquiera que sea su edad, clase o condición».

Pero en el § 2 hace una excepción en favor de las esposas, con su séquito, de los que a la sazón ejerzan la soberanía en los pueblos.

No sólo en la América del Norte, sino también en otras partes, hay Naciones compuestas de varios Estados, cada uno de los cuales tiene su Jefe que los gobierna con mayores o menores facultades, según las diversas Naciones.

La Comisión Intérprete ha declarado que las esposas de tales Jefes quedan comprendidas en la mencionada excepción, si bien añade que dicha interpretación no es declarativa sino extensiva, puesto que de los mencionados Jefes no se puede afirmar con toda propiedad que ejerzan la soberanía, y, por ende, se le aplica lo que dice el can. 17 al final del § 2, o sea, que no tiene efecto retroactivo y necesita ser promulgada, y, finalmente, en conformidad con el can. 9, no comenzó a regir hasta el día 1 de octubre, pues apareció en el fascículo de A. A. S., que llevaba la fecha del 1 de julio.

¿Cabría extender semejante privilegio a la clausura de las monjas, de suerte que se aplique también a dichas señoras y a sus maridos el n. 3.º del can. 600?

Varias son las razones que parecen aconsejar una contestación afirmativa, a saber: a) El principio que dice: *Ubi eadem est ratio, ibi eadem debet esse iuris dispositio*. b) En el canon 600, 3.º y en el can. 598 § 2, trátase de cosas correlativas y equiparadas, y es bien sabido que acerca de ellas se permite la interpretación amplia. c) La analogía (can. 20), merced a la cual podemos aplicar esta declaración, recaída sobre el can. 598 § 2, al canon 600, en cuyo n. 3.º se lee: «Pueden entrar en clausura—de las monjas—los que a la sazón ejerzan la soberanía en los pueblos y sus esposas con el séquito».

DE AETATE CONFIRMANDORUM

D. An, attento can. 788 sustineatur mandatum Ordinarii loci vetantis quominus sacramentum Confirmationis administretur pueris qui aetatem decem annorum adepti non sint.

R. Negative (26 marzo 1952; A. A. S., XLIV, 496).

«Aunque en la Iglesia Latina—son palabras del can. 788— es conveniente diferir la administración del sacramento de la confirmación hasta los siete años de edad aproximadamente, sin embargo, puede también administrarse antes, si el párvulo se halla en peligro de muerte o si al ministro le parece conveniente hacerlo por justas y graves causas».

Como se ve, más inclinada se muestra la Iglesia a permitir la anticipación de dicho sacramento que su dilación. Además, si nos fijamos en que la potestad de los Obispos está contenida dentro de los términos del derecho común, de forma que sólo pueden dictar aquellas disposiciones que se hallen conformes con ése derecho, determinando, mediante normas particulares, las cosas que en él se encuentran establecidas de una manera general, o prescribir aquellas cosas respecto de las cuales expresamente les autoriza o, finalmente, legislar sobre puntos acerca de los que no hay nada dispuesto en el derecho general, mas nunca para permitir lo prohibido por éste, ni prohibir lo por el mismo autorizado. Para decirlo en pocas palabras: los Obispos y demás a ellos equiparados pueden legislar *secundum* o *praeter*, no *contra ius canonicum*. No es, por tanto, de extrañar que la Comisión Intérprete haya dado respuesta negativa a la duda presentada sobre si pueden los Obispos prohibir que a los niños se les administre la Confirmación antes de haber cumplido los diez años de edad.

Igual había contestado la Sagrada Congregación del Concilio, el 19 de febrero de 1921 (16), a propósito de un Concilio Provincial que prohibía enviar estipendios de Misas fuera de la diócesis sin permiso del Ordinario, a no ser tratándose de Misas *fundadas o a manera de manuales*, o que hubieran sido entregadas para una *causa pía*.

DE LOCO ASSISTENDI MISSAE, LEGIS DE AUDIENDO SACRO
IMPLENDI CAUSA

D. An, non obstante praescripto can. 1249, legi de audiendo Sacro satisfaciat qui Missae adstiterit in loco de quo in canone 822 § 4.

(16) A. A. S., XIII (1921), p. 228.

R. Affirmative (26 marzo 1952; A. A. S., 497).

A tenor del can. 1249 «cumple con el precepto de oír Misa el que asiste a ella en cualquier rito católico que se celebre, al aire libre o en cualquier iglesia u oratorio público o semipúblico y en las capillas privadas de los cementerios a que se refiere el can. 1190, mas no en oratorios privados, si la Sede Apostólica no ha concedido este privilegio».

A su vez, el can. 822, después de sentar como principio en el § 1 que «la Misa debe celebrarse sobre ara consagrada y en iglesia u oratorio consagrado o bendecido a tenor del derecho, salvo lo que se determina en el can. 1196», agrega luego en el § 4 que «el Ordinario local o, si se trata de una casa de religión exenta, el Superior mayor, pueden, sólo con causa justa y razonable, en algún caso extraordinario y a manera de acto, conceder licencia para celebrar fuera de iglesia u oratorio, sobre ara consagrada y en lugar decoroso, pero nunca en un dormitorio».

El can. 1249, según hemos visto, al enumerar los lugares donde se puede cumplir con el precepto de los días festivos no menciona las Misas que se celebren en virtud de la facultad otorgada por el can. 822, pero tampoco las excluye, como hace con las de los oratorios privados, a excepción de los que tienen para ello privilegio de Roma. Había, pues, motivo para dudar. Afortunadamente la Comisión Intérprete ha declarado que también se puede cumplir dicho precepto asistiendo a la Misa que se celebre en los lugares a que se refiere el can. 822 en el § 4. Y, como, por otra parte, no lo restringe a las personas en cuyo favor se haya permitido celebrar dichas Misas, como hace el can. 1249 respecto de las celebradas en oratorios privados, lógicamente podemos inferir que cumplen con el precepto cuantos oigan aquéllas.

DE INTERPRETATIONE CAN. 209

D. An praescriptum can. 209 applicandum sit in casu sacerdotis, qui, delegatione carens, matrimonio assistit.

R. Affirmative (26 marzo 1952; A. A. S., XLIV, 497).

El can. 209 es del tenor siguiente: «En caso de error común o de duda positiva y probable, tanto de derecho como de hecho, la Iglesia suple la jurisdicción así en el fuero externo como en el interno».

Para que el consentimiento produzca el matrimonio es necesario, a tenor del can. 1081 § 1, que lo presten personas no afectadas por impedimentos dirimentes y, además, deben manifestarlo legítimamente, o sea, cumpliendo los requisitos establecidos por la Iglesia, es decir, que han de observar la forma jurídica señalada en los cáns. 1094-1098.

Dicha forma, en los casos ordinarios, exige que el matrimonio se celebre ante el párroco o ante el Ordinario del lugar o ante un sacerdote delegado por uno u otro, y además ante dos testigos... (can. 1094).

Los cáns. 1095 § 2 y 1096 § 1 advierten que para la validez de la delegación se precisa que los mencionados la concedan para dentro del propio territorio, a un sacerdote determinado y para un matrimonio determinado, excluidas las delegaciones generales, a no ser que se trate de licencia a los vicarios cooperadores para la parroquia a la que están asignados.

Pero puede ocurrir, y de hecho ha ocurrido más de una vez, que algunos matrimonios se celebren ante un sacerdote falto de la necesaria licencia o delegación.

¿No habrá modo de proveer a la validez de tales matrimonios, aplicándoles lo del can. 209?

Varios autores, nada despreciables por cierto, así lo defendían, alegando razones dignas de ser tenidas en cuenta, entre las cuales no era la de menos peso que la Rota Romana, en más de una ocasión, acudió a dicho recurso para declarar la validez de algunos matrimonios celebrados ante un sacerdote que no había recibido delegación a tenor de los cánones arriba mencionados.

Otros autores, por el contrario, tampoco despreciables, negaban que pudiera aplicarse al matrimonio la suplencia contenida en el can. 209, por parecerles que no había base para el error común tratándose de un matrimonio aislado, toda vez que, en tal hipótesis, no peligraba el bien común, por limitarse la cosa a dos personas determinadas.

No negaban, sin embargo, que pudiera aplicarse lo de la duda positiva y probable. Al menos CAPPELLO, S. I. (17), uno de los más acérrimos impugnadores del error común en orden

(17) *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, XIX (1930), p. 10*, y *De Matrimonio*, n. 671, Taurini-Romae, Marieti, 1933, ed. 3.^a

al matrimonio, expresamente afirmaba que en la práctica puede darse la duda positiva y probable acerca de la delegación para asistir al matrimonio.

La Comisión Intérprete, según aparece por la respuesta que venimos exponiendo, muéstrase partidaria de que se aplique en toda su amplitud el can. 209 a la delegación para asistir al matrimonio, ya sea que exista error común acerca de la misma, ya duda positiva y probable; con lo cual reconoce que también por lo que hace al matrimonio, o, hablando con más exactitud, respecto de la delegación para asistir al mismo un sacerdote, cabe error común.

Bien venida sea esta declaración que tanto ha de contribuir a la tranquilidad de los párrocos y de los sacerdotes que, no habiendo recibido la necesaria delegación, quizá sin culpa de nadie, asistan a un matrimonio en la persuasión de que estaban legítimamente autorizados, si, por parte de los novios y demás concurrentes, hay verdadero error acerca de la delegación; pues, merced a lo dispuesto por el can. 209, la validez del matrimonio, en cuanto a la forma canónica, queda a salvo, ya que la Iglesia, en tales circunstancias, suple aquel defecto. Lo mismo se debe decir en caso de duda positiva y probable respecto de la delegación o licencia para asistir a un matrimonio, pues también suple la Iglesia cuando el sacerdote, ante quien se celebró el matrimonio, realmente carecía de ella.

DE APPLICATIONE PRAEScriptorum CAN. 197, 199, 206-209,
POTESTATI DOMINATIVAE

D. An praescripta can. 197, 199, 206-209, de potestate iurisdictionis, applicanda sint, nisi natura rei aut textus contextusve legis obstet, potestati dominativae quam habent Superiores et Capitula in Religionibus et in Societatibus sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis publicis.

R. Affirmative (26 marzo 1952; A. A. S. XLIV, 497).

El can. 197 define la potestad de jurisdicción ordinaria tanto propia como vicaria, y la delegada. El can. 199 da normas acerca de la delegación y subdelegación de dicha potestad. Cómo deben proceder los que han recibido sucesivamente la delegación, lo indica el can. 206. El can. 207 enumera las diversas

causas por las cuales se extingue la jurisdicción delegada ; mientras que de la cesación y suspensión de la ordinaria se ocupa el can. 208. Finalmente, el can. 209 trata de los casos en que la Iglesia suple la jurisdicción, según hemos visto al exponer la respuesta precedente.

En virtud de la presente declaración, todo lo que dictaminan esos seis cánones sobre la potestad de jurisdicción, así ordinaria como delegada, debe aplicarse a la potestad dominativa de que gozan los Superiores y los Capítulos en los Institutos religiosos y en las Sociedades de varones o de mujeres que viven en comunidad sin emitir votos públicos—acerca de los primeros véanse los cáns. 501-502, y el can. 675 respecto de los segundos—excluidas aquellas cosas que la naturaleza del asunto o el texto o el contexto de la ley impida la aplicación, por ejemplo lo que se refiere a conceder dispensas y a la potestad judicial, como quiera que así ésta como aquéllas caen fuera del ámbito donde se desenvuelve dicha potestad dominativa.

Los cánones mencionados, juntamente con otros siete que también se refieren a la potestad de jurisdicción, y uno que trata de la potestad de orden, forman el contenido del Tít. V del Libro II del Código Canónico, así rotulado : *De potestate ordinaria et delegata*, lo cual dió ocasión a los autores para dividirse en cuatro grupos al pretender explicar su alcance, opinando unos que, por lo genérico de la expresión, lo que disponen todos los cánones bajo él comprendidos, a excepción del último, que se refiere a la potestad de orden, aplícase no sólo a la potestad de jurisdicción, sino también a las demás potestades del fuero externo, tales como la de asistir a los matrimonios, la potestad económica de los párrocos y la dominativa de los Superiores religiosos. Hasta hubo quien llegó a extenderlo a la patria potestad y a la de los amos.

Otros autores, fijándose en el contenido de los cánones, más bien que en el epígrafe del Título, afirmaban que podían aplicarse sus normas a la potestad dominativa de los Superiores religiosos en conformidad con el can. 20, ya que no se encuentran en el Código normas particulares acerca de dicha potestad.

Otros, por el contrario, sostenían que lo establecido en ese Título únicamente rezaba con la potestad de jurisdicción y la de orden, excluidas cualesquiera otras,

No faltó alguno que aun se mostró menos condescendiente, llegando a decir que el repetido Título se limitaba exclusivamente a la potestad de jurisdicción, puesto que el can. 210, relativo a la potestad de orden, ocupaba ese lugar de una manera accesorio, por no decir como un extraño y de prestado.

En presencia de tan variados pareceres, échase de ver la conveniencia de una declaración auténtica que impusiera la uniformidad. En virtud de la presente respuesta sólo queda en pie la doctrina de los que defendían la segunda opinión.

* * *

Canonis 86 § 1, n. 2 (Iuris matrimonialis Ecclesiae Orientalis) Interpretatio authentica.

D. I. An vi can. 86 § 1, n.º parochus et loci Hierarcha intra fines sui territorii licite et valide assistant matrimonio fidelium sui ritus etiam in locis quae sunt exclusive alius ritus, dummodo adsit expressus consensus Ordinarii, vel parochi, vel rectoris praedictorum locorum.

R. Affirmative.

D. II. Utrum interpretatio data in responsione ad I sit declarativa an extensiva.

R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam (8 de julio de 1952; A. A. S., XLIV, 552).

Por especial mandato de Pío XII dió estas dos últimas respuestas la Comisión Pontificia encargada de redactar el Código de Derecho Canónico para la Iglesia Oriental.

El can. 86, al que se refieren, dispone lo siguiente: § 1. El párroco y el Ordinario del lugar asisten válidamente al matrimonio...

2.º Solamente dentro de los confines de su territorio, sean los contrayentes súbditos suyos o no, con tal que pertenezcan a su rito.

Por consiguiente, según el Derecho Oriental, además de la territorialidad, afecta a la validez de la asistencia al matrimonio el que los contrayentes pertenezcan al mismo rito que el párroco o el Ordinario ante quien el matrimonio se celebre. Más aún, aparte esas dos condiciones, cuando dentro de la propia diócesis o parroquia hay lugares que pertenecen exclusivamente a di-

verso rito, el párroco o el Ordinario, para asistir valida y lícitamente a un matrimonio de los de su propio rito, necesitan el consentimiento expreso del Ordinario, o del párroco, o del rector de los lugares mencionados, conforme declaró la Comisión en la respuesta que dió a la primera duda.

Acerca de la respuesta a la duda segunda, téngase en cuenta lo que dejamos consignado arriba sobre la interpretación del can. 598 § 2.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

NOTAS CRITICAS

A. M. LANDGRAF : *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton* (Beiträge sur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 37, hft. 1). 8.º, XXXIX-158 páginas. Münster, Aschendorff, 1952. Precio : 12,50 DM.

Mons. Landgraf, que descubrió en 1939 esta obra de Esteban Langton en la Biblioteca Nacional de Nápoles, VII. C. 14, la edita ahora con toda escrupulosidad, según el único manuscrito que hasta el presente se conoce.

En la Introducción describe minuciosamente el Códice que la contiene junto con algunas otras obras ; y prueba irrecusablemente su autenticidad langtoniana, ya por las referencias que hace varias veces a otras obras suyas, como son sus Cuestiones y sus Comentarios bíblicos, ya por la identidad de doctrina en todas ellas, ya finalmente por una serie de indicios convergentes que confirman esa paternidad.

La obra es el primer *Comentario* que se conoce hasta la fecha de las Sentencias de Pedro Lombardo : especie de intermedio entre la mera Glosa al estilo de la del Pseudo Pedro de Poitiers contenida en el mismo Códice, y el Comentario propiamente dicho, que desarrolla con más extensión y profundidad las cuestiones suscitadas a propósito del texto.

Comentario muy parecido a la Glosa de Alejandro de Hales, que han comenzado a publicar los Padres Franciscanos de Quacchi, si bien muchísimo más breve. Los mismos editores reconocen que dicha Glosa «ratione indolis internae, partim ad glossam accedit et partim ad commentarium, quasi transitio existens inter utrumque typum expositionis» (p. 109*). Pero el Comentario de Langton debe de ser anterior, ya que la Glosa alejandrina, según sus editores, fué escrita entre 1223-1227.

Respecto de las demás obras del propio Langton, ésta parece ser la última, y una especie de resumen de sus Cuestiones y Comentarios escriturísticos, a quienes se remite repetidas veces. Mas esta cuestión de cronología no la ha resuelto definitivamente Mons. Landgraf.

Un índice *rerum et verborum* la hace perfectamente manejable y utilizable. Por su época y por su autor, es una obra del mayor interés. Ojalá cunda el ejemplo, y que el mismo Monseñor Landgraf u otros nos den en ediciones tan cuidadas y bien presentadas las demás obras de Langton, particularmente su *Summa theologiae* y sus *Quaestiones*.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

A. M. LANDGRAF: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Erster Teil: *Die Gnadenlehre*. Bd. I, en 8.º, 302 pp; Bd. II, en 8.º, 312 p. Regensburg, Friedrich Pustet, 1952-1953. Precio: 16,50 y 17,50 DM. respectivamente por suscripción; 19 y 21 DM. sin ella.

Desde hace treinta años venía publicando Mons. Landgraf, en las principales Revistas europeas y americanas, numerosos estudios de historia doctrinal y literaria de la primera Escolástica, particularmente en lo que se refiere a la Teología Dogmática. Pero esa misma abundancia y dispersión hacía sumamente difícil poseer la colección entera. Todos deseábamos que el eminente medievalista los ordenase y reuniese en una obra de conjunto, como lo hicieron Mons. Grabmann y Dom O. Lottin en sus respectivas especialidades. Accediendo a estos deseos, que eran también los suyos propios, Mons. Landgraf dió a las prensas en 1948 una *Introducción a la historia de la literatura teológica de la primera Eclesiástica*, en donde recoge el resultado de sus investigaciones de historia literaria; y ahora ha comenzado la publicación de una *Historia de los dogmas en dicha antigua Escolástica* verdaderamente monumental, en la que reúne, revisándolos y completándolos, sus principales estudios de historia doctrinal.

La obra entera constará de seis tomos: dos sobre la Gracia, otros dos sobre la Cristología y otros tantos sobre los Sacramen-

tos. El primer tomo sobre la Gracia, dividido en dos volúmenes, acaba de ver la luz pública. Ellos se distinguen por una riquísima documentación de obras impresas e inéditas de todo el siglo XII y del primer tercio del siglo XIII, a que nos tiene acostumbrados su eruditísimo autor. De ese modo queda plenamente esclarecido el origen y vicisitudes de la mayor parte de las fórmulas teológicas que adoptaron los grandes teólogos del siglo XIII y que han pasado a la teología posterior hasta nuestros días, dándoles su verdadero sentido y alcance.

Un capítulo preliminar, publicado ahora por vez primera, trata precisamente del lenguaje de esa primitiva Escolástica, que forjó gran parte de dicha terminología, como *Hyperdulia*, *corpus Christi mysticum*, *materia et forma Sacramentorum*, *opus operans et opus operatum*, *transsubstantiatio*, *potestas excellentiae*, *facultas*, *docta ignorantia*, *actus de genere bonorum*, y que formuló no pocos de sus axiomas, como *intentio faciendi quod facit Ecclesia*, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, *bonum ex integra causa malum ex quocumque defectu*, *par caritas par meritum*, *par voluntas par meritum*, *ubi maior lucta maior est corona*.

Mas no sólo el teólogo, sino también, y quizá más, el filólogo sacarán gran provecho de este capítulo, fruto de una lectura inmensa. Por él sabemos, verbi gratia, que el primer uso en teología del artículo *ly* se debe a Hugo de S. Caro; y Rolando de Cremona nos informa que los franceses decían *li*, mientras que los lombardos decían *lo*. Igualmente aparecen la fórmula del bautismo y otras palabras sueltas en lengua vulgar alemana, francesa y lombarda. En suma: un verdadero complemento al famoso Glosario de Du Cange.

Del mismo carácter introductorio es el capítulo segundo, en donde recoge las ideas que tenían los teólogos de aquellos tiempos sobre la evolución del dogma y la infalibilidad del Papa en materias de fe. Sin haberse puesto en términos explícitos este problema de la infalibilidad papal, todos ellos convienen en que el poder de zanjar y definir en materias de fe corresponde a la Iglesia Romana, al Concilio Ecuménico y al Papa con el consentimiento del Concilio.

Los demás capítulos—otros seis—se refieren directamente a la teología de la Gracia. Así, en el tercero expone la doctrina de San Anselmo sobre la justificación, y su influencia poderosa

en las escuelas del siglo XII y primer tercio del XIII. En el siguiente trata de la *gratia adiuvans*, recogiendo en primer lugar las diversas denominaciones de la gracia empleadas por aquellos teólogos, como *gratia operans*; *cooperans*, *adiutrix*, *adiuvans*, *auxiliatrix*, *praeveniens*, *praevenitrix*, *subsequens*, *aspirans*, *suscitans*, *comitans*, *consummans*, *conservatrix*, *incipiens*, *perseverans*, *sublevans*, *excitans*, *praeeparans*; y pasando luego a exponer su doctrina sobre la necesidad de la gracia antes y después de la justificación, y sobre la concordia entre el libre albedrío y dicha necesidad, en donde se detiene a explicar particularmente el poder de la voluntad en el estado de la naturaleza íntegra, su impotencia en el estado de naturaleza caída, la recuperación de dicho poder por la gracia, la complejidad de la gracia auxiliante y su incitación a las buenas obras. La escuela de Abelardo considera esta gracia como exterior, dependiendo su eficacia de la aceptación de la voluntad; los demás teólogos del siglo XII la conciben como interior, que opera sobre la misma voluntad para aceptarla y recibirla. Sin embargo, hasta el siglo XIII no aparece neta la distinción entre gracia actual y gracia santificante.

El capítulo quinto está dedicado a la gracia sanante, a las virtudes y al mérito teológico. Estamos en los primeros ensayos de éstos conceptos. Todavía no se conoce claramente la diferencia entre gracia sanante y gracia elevante, como tampoco entre virtudes adquiridas y virtudes infusas, ni entre mérito de congruo y mérito de condigno. La idea de caridad es básica en todo este trabajo de elaboración teológica de la gracia.

La gracia santificante forma el objeto del capítulo sexto, que se extiende desde los primeros balbuceos de la Escolástica hasta Felipe el Canciller. Los teólogos anteriores no distinguían claramente la gracia santificante y las virtudes sobrenaturales, especialmente la caridad. Felipe las distinguió netamente, porque la gracia da el *ser* sobrenatural, mientras que las virtudes dan el *obrar*. La gracia se distingue también de la caridad.

Otro punto muy discutido por esa época era el de la naturaleza de la caridad. Para muchos del siglo XII, entre ellos Pedro Lombardo, la caridad era el Espíritu Santo; para otros, su moción en nosotros. Los grandes teólogos del siglo XIII pusieron las cosas en su punto, diciendo que la caridad es un hábito, o sea una virtud infusa teologal (cap. 7).

Por último (cap. 8) relata cómo entendían los teólogos de ese mismo tiempo la preparación a la gracia santificante, esto es, a la justificación. Esa preparación es más bien negativa que positiva, y en realidad es efecto de otra gracia anterior, que no especifican en qué consiste. La conciben como una *habilitas recipiendi gratiam*, que se da siempre al que la tiene, según el axioma: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*.

En opinión de Alano de Lille y de Juan de Treviso esa disposición es tan sólo una ocasión o condición *sine qua non*; para Guillermo de Auxerre es una remoción de obstáculos, *removens prohibens*; para Esteban Langton, Godofredo de Poitiers, Rolando de Cremona y Hugo de S. Caro es una *conditio quam generaliter consequitur gratia*. Esteban Langton comienza a hablar de gracia excitante; Felipe el Canciller añade que en virtud de esa gracia se llega a una disposición inmediata; y algunos, como Pedro Cantor, la llaman mérito de congruo o interpretativo, que en realidad no pasa de ser una disposición meramente negativa. Pero lo que llegaron estos últimos a formular perfectamente, es el proceso de la justificación: *gratia Dei. motus surgens ex gratia Dei et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio* (p. 288, 291).

El segundo tomo contiene otros ocho estudios: la fe y las obras, la morada de Dios en las almas justas según la gracia inabitante, el conocimiento del estado de gracia propio y personal, la determinación de los grados del mérito, la caridad y la resistencia a las tentaciones, el pecado y su dependencia de Dios, y el valor de la limosna dada por medio de los criados o servidores.

Los teólogos del siglo XII y del primer tercio del XIII estudian a fondo en sus Sumas, Sentencias y Comentarios bíblicos las palabras de San Pablo sobre la fe justificante, entendiendo siempre la fe viva e informada por la caridad, que se traduce en obras de salvación, conforme enseña el Apóstol Santiago. Entre uno y otro Apóstol no hay oposición alguna, sino perfecta armonía y coherencia. Sin embargo, la fe, por ser la primera virtud, es el fundamento de todas las demás, incluso de la caridad.

Esos mismos teólogos distinguieron con suficiente claridad los diversos modos de presencia de Dios en las criaturas (cap. 2, publicado ahora por vez primera): uno por esencia, presencia

y potencia—*praesentialiter, potestative, essentialiter*—; otro propio de las almas justas, que es por inhabitación—*per gratiam inhabitantem, per gratiam adoptionis*—, y otro peculiar de la Humanidad de Cristo, *per gratiam unionis*. Los grandes teólogos del siglo XIII ahondaran en ese surco ya trazado por sus predecesores.

Lo mismo ocurre con el problema de la certeza del estado de gracia (cap. 3). No es una certeza absoluta, como la tienen los bienaventurados en el cielo; ni tampoco una certeza de fe divina, a no ser que alguien tenga de ello especial revelación; sino que es una certeza moral, fundada en el gusto por las cosas divinas y en que la conciencia no nos acusa de pecado mortal: *scire autem*—dice Esteban Langton—, *idest coniecturari vel experiri, potest sine revelatione; cum quis exercet se in actibus bonis et nullius peccati sibi conscius est, vehementer opinari potest quod habeat caritatem. Sed hoc non est scire, scilicet indubitanter. Non enim auderet, si opus esset, iurare quod haberet caritatem* (p. 67-68).

¿Cuál es la medida del mérito de nuestras buenas obras? Los teólogos de esa época discutieron este asunto de mil maneras y desde muy diversos puntos de vista. Pero el doctísimo autor ha logrado poner orden en esa selva y reducir la rica documentación por él recogida a la expresión de estos cuatro axiomas: *par caritas, par meritum; quantum vis, tantum mereris; ubi maior est lucta, maior est corona; caritas habita meretur augeri*. El primero fué puesto de relieve especialmente por Abelardo; el segundo fué subrayado por Pedro de Poitiers, el tercero dió lugar a muchas disputas y restricciones, el cuarto fué admitido sin dificultad después de Pedro de Poitiers (cap. 4, p. 75-110).

Otra cuestión muy importante es si toda caridad, por débil que sea, puede resistir eficaz y victoriamente a toda tentación, por fuerte que sea. En seguida aparecieron dos opiniones contrarias; según unos, la más pequeña caridad puede resistir victoriosamente a la más grande tentación; según otros, puede comenzar a resistir, pero no puede triunfar completamente si no crece y se vigoriza. Esteban Langton trata de concordarlas, diciendo que la caridad más débil es capaz de resistir, aunque con gran dificultad, a la tentación más fuerte, mientras que para resistirla y vencerla con facilidad es necesaria una caridad robusta y fervorosa (cap. 5, p. 113).

El capítulo sexto, hasta ahora inédito, contiene un estudio extraordinariamente rico sobre la inamisibilidad, perfección, aumento y disminución de la caridad. Una documentación abundantísima de obras impresas y sobre todo inéditas de la escuela de Anselmo de Laón, de Gilberto de la Porrée, de Abelardo y de los Victorinos, nos describe el esfuerzo de todos ellos por resolver este problema delicado y los progresos que en ello realizaron.

El séptimo se ocupa del famoso problema de la dependencia del pecado respecto de Dios. En él se hace su historia desde San Anselmo hasta Odón Rigaud. El pecado, como pecado, dice San Anselmo, depende del hombre; mas como acto, depende de Dios. Pero esta solución, a la vez tan clara y tan sencilla, provocó disputas apasionadas en las escuelas. ¿Qué se entiende por acto y por pecado? Abelardo entiende por *acto* el exterior solamente, no el interior de la voluntad: éste depende únicamente del hombre; aquél depende también de Dios. Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor entienden por *acto* tanto el uno como el otro: ambos, por consiguiente, dependen de Dios. Mas no es pecado como tal, porque éste es defecto y privación de ser: *facit Deus ut faciant quae non conveniunt, sed non facit ut non conveniant quae faciunt* (p. 220). Esta explicación encontró muchos adeptos, y no le es hostil Pedro Lombardo, aunque sea menos neto que Gilberto: el pecado es privación y defecto, pero afecta esencialmente al acto interior y exterior pecaminoso.

Según esto, el pecado es inseparable de una realidad, y parece poseer él mismo una cierta entidad. ¿Se dará, pues, una verdadera realidad independiente de Dios? Los teólogos siguientes discutieron con ardor este problema, esforzándose por resolver la antinomia. Al fin se inclinaron por la solución del Porretano.

El último capítulo trata eruditamente del curioso problema del mérito o valor espiritual de la limosna de un gran señor hecha por manos de sus mayordomos o criados. ¿Quién merece, el servidor que la hace personalmente, o el rico propietario de quien es el capital distribuido?

Naturalmente que el servidor debe hacerla con el permiso y la autorización de su señor. Pero el caso es más complejo de lo que aparece a primera vista, porque es preciso considerar, además del hecho material de dar limosna, el modo y el motivo y

la intención de hacerla, tanto por parte del dueño como por parte del administrador. Los teólogos de aquellos tiempos lo examinaron y discutieron con todos los detalles. Tampoco carece de actualidad en nuestros días. Landgraf lo había ya publicado precisamente en los Estados Unidos (*Traditio*, 7, Nueva York, 1949-1951).

Cierran el volumen dos preciosos índices, que facilitan grandemente el manejo de éste y del anterior: uno de nombres y de ideas, y otro de manuscritos citados.

Por este ligero análisis del primer tomo de esta obra monumental de Mons. Landgraf, se puede formar una idea, siquiera imperfecta e incompleta, de su importancia extraordinaria. Imposible recoger todos sus tesoros ni subrayar todos sus matices en una simple reseña bibliográfica. Había que copiar toda la obra. Nos hemos contentado con describirla a grandes rasgos.

Los demás tomos que faltan no desmerecerán del presente y no tardarán en aparecer, como ardientemente deseamos y esperamos, porque su eminente autor tiene ya todos los materiales preparados.

Toda Biblioteca teológica medianamente provista debe poseer esta obra capital. Los medievalistas y teólogos, que deseen estar al corriente de los últimos resultados de sus respectivas especialidades sobre aquella época tan importante y tan imperfectamente conocida hasta ahora, harán muy bien en procurársela.

Naturalmente que en una materia tan vasta y complicada no es posible exigir de todos los lectores que asientan a todos y a cada uno de los juicios y apreciaciones del autor, a pesar de haber procurado este proceder con la mayor ecuanimidad y objetividad posible: *sine ira et studio*, como él mismo dice en su conclusión (p. 296). Semejante conformidad no cabe dentro de lo humano. Por otra parte, nuevas y futuras investigaciones completarán ciertos puntos, rectificando unos, matizando otros y descubriendo nuevos problemas y horizontes. Pero es justo reconocer que, tal como está, es la mejor obra aparecida hasta el presente sobre esta materia.

Hoy día, en que se traducen al castellano tantas obrillas sin importancia o sin mayor solvencia científica, sería de desear que se tradujese particularmente ésta a nuestra lengua. Sería la bienvenida para tantos y tan excelentes teólogos como abundan por

fortuna en nuestra patria, pero que no dominan la lengua alemana. Su éxito editorial no ofrece la menor duda.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

ET. GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. 8.º, 700 pp. París, J. Vrin, 1952.

Un libro de Gilson es siempre agradable y de interés. Sabe decir las cosas más abstrusas y embrolladas en un lenguaje fácil y transparente. Cualidad que resalta más en la obra presente, por tratarse de traducir en términos inteligibles las ideas fundamentales del Doctor Sutil, que escribió para expresar su pensamiento más bien que para hacerse comprender de los demás (p. 9).

Pocos tan preparados para llevarlo a cabo felizmente, después de haber publicado sus notables monografías sobre San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás. Pero era preciso delimitar el campo de la exposición, so pena de hacer una obra interminable. Prescinde del medio ambiente y de sus fuentes; no lo compara tampoco con Enrique de Gante, a pesar del máximo interés que le daba Escoto mismo, pues esto requeriría un nuevo libro, que el autor desearía poder escribir algún día, sino que centra su esfuerzo en estudiar a Escoto en sí mismo y en relación con Santo Tomás de Aquino.

Tarea difícil y arriesgada, de la que Gilson es plenamente consciente. En diez capítulos muy densos pasa revista al objeto de la metafísica, a la existencia y naturaleza de Dios, al origen del mundo, a las criaturas corporales y espirituales, y al alma humana y sus facultades, especialmente al entendimiento y a la voluntad.

* Existe un cierto paralelismo entre Avicena y Averroes de un lado, y Escoto y Santo Tomás de otro. La tesis central escotista de la univocidad del ente tiene sus raíces en Avicena, como la tesis de su analogía la tiene en Averroes. La metafísica de Escoto es del ente como esencia pura, mientras que la de Santo Tomás es del ente como ser, o sea como necesariamente ordenado a la existencia. La univocidad escotista es de concepto, no de juicio; la analogía tomista es de juicio, más bien que de con-

cepto. Son nociones y metafísicas divergentes e inconciliables, aunque no contradictorias, porque una y otra no consideran al ente desde el mismo punto de vista. Lo mismo cabe decir del innatismo e iluminismo bonaventuriano, y hasta cierto punto del escotista; respecto de la abstracción y adquisición tomista. A pesar de lo cual, la filosofía de Escoto se hace más comprensible e inteligible comparándola con la de Santo Tomás, y viceversa, aunque se vea que una y otra van por derroteros diferentes.

La Iglesia ha recomendado particularmente la filosofía de Santo Tomás, pero no ha reprobado la de Escoto. Y lo mismo cabe decir de sus respectivas teologías, que están condicionadas por sus filosofías. Los dos utilizaron sus filosofías como teólogos, e hicieron principalmente teología, no ex profeso filosofía. Particularmente respecto de Dios no distinguieron dos ciencias correlativas a fe y razón, es decir, teología y teodicea, como es hoy corriente en ambas escuelas, sino que fundieron en una sola ciencia todo nuestro conocimiento de Dios (p. 600).

Pero esta apreciación, si bien parece fundada respecto de Escoto, no responde a la realidad por lo que se refiere al Angélico. Nada más claro y explícito en él que esa doble ciencia. Permítasenos citar algunos textos. »*De divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilibus principia accipit ad notificandum divina; et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, Philosophiam Primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur: quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed nobis fit in statu viae illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi Primae Veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia suo modo, idest simplici intuitu, non discurrendo; ita nos ex his quae fide capimus Primae Veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde prima ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Ex quo patet quod haec scientia est altior illa divina quam philosophi tradi-*

derunt, cum ex allioribus principiis procedat) (In librum Boethii de Trinitate, q. 2, a. 2).

«Sic igitur theologia sive scientia divina est duplex. Una in qua considerantur res divinae, non tamquam subiectum scientiae sed *tamquam principium subiecti*; et talis est theologia quam *philosophi* prosequuntur, quae alio modo metaphysica dicitur. Alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, *ul subiectum scientiae*; et haec est theologia quae *sacra Scriptura* dicitur» (op. cit., q. 5, a. 4).

Todavía es más claro cuando dice en otro lugar: «Est autem in his quae de Deo confitemur *duplex* veritatis modus. *Quaedam* namque vera sunt de Deo *quae omnem facultatem humanae rationis excedunt*, ut Deum esse trinum et unum. *Quaedam* vero sunt *ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest*, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi, quae etiam *philosophi demonstrative de Deo probaverunt*, ducti naturalis lumine rationis» (I contra Gentiles, cap. 3). «Unde theologia quae ad *sacram doctrinam* pertinet, *differt secundum genus* ab illa theologia quae pars *philosophiae* ponitur» (Summa theol., I, q. 1, a. 1 ad 2).

Tampoco nos parecen fundadas la mayor parte de las apreciaciones anteriores. La analogía de Santo Tomás, por ejemplo, es de concepto tanto y más que de juicio. «Univocatio autem et aequivocatio [dentro de la cual incluye a la analogía, como es sabido: cf. Sum. theol., I, q. 13, a. 10 ad 4] non respicit suppositum, sed *essentiam vel naturam*, quam significat *definitio* (Quodl. 3, a. 4 ad 1).

El señor Gilson, que ama sinceramente a Santo Tomás y que ha estudiado a Escoto con cariño, admira y estima a ambos, reconociendo sus méritos respectivos. A través de toda su obra se nota el deseo de que tomistas y escotistas se comprendan y se estimen mutuamente. Su dedicatoria es muy significativa a este propósito: *discipulis Doctoris Subtilis et Mariani Joannis Duns Scoti Patribus, Fratribus, Amicis, discipulus Doctoris Angelici ex imo corde D. D.* Este irenismo es excelente como disposición subjetiva y moral entre hombres y entre cristianos, pero sin dejar de reconocer que Escoto y Santo Tomás no están en plan de igualdad en filosofía ni en teología ante el Magisterio de la Iglesia ni ante la verdadera historia. Existe entre los dos una

oposición más profunda que la que parece reconocer el ilustre historiador. Todo conato de concordarlos está condenado al fracaso.

Verdad es que a veces se ha exagerado la nota de la discordia, siendo clásica en la historia de la filosofía y de la teología la oposición cerrada y virulenta entre la escuela escotista y la tomista. Gilson no simpatiza con este modo de proceder, manifestando su disgusto ante la afirmación de Cayetano, según la cual Escoto es el principal adversario de Santo Tomás, a quien impugna casi palabra por palabra: «*Joannes vero Scotus egregia praeter ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope huius Partis [Summa Theologiae] verba labefactare contendat*» (Prólogo a sus Comentarios sobre la Primera Parte de la Summa, ed. leon., t. IV, p. 4). Palabras que los editores de las obras de Escoto califican de «meras fabulas et simplices imaginationes» (Prolegomena, p. 167*, nota), aunque no se encuentren en el lugar por ellos equivocadamente citado (ed. leon., t. IV, p. 188 b). El célebre comentarista, según Gilson, habría invertido los términos, creyendo que Escoto hizo con Santo Tomás lo que él acababa de hacer con Escoto (Note sur un texte de Cajétan, en «*Antonianum*», 27 [1952], p. 379).

Mas yo creo que no se deben sacar las cosas de quicio, ni prestar a esa frase un sentido material que en realidad no tiene. Escoto, como confiesa el ilustre historiador, siguió en filosofía y en teología una dirección divergente y opuesta a la de Santo Tomás, aunque de hecho no le cite sino raras veces. Pero lo que no hizo Escoto lo hicieron los escotistas, sacando las conclusiones contenidas en los principios de su Maestro y aplicándolas a la impugnación expresa de las doctrinas de Santo Tomás. La frase de Cayetano personifica esa pugna en Escoto como en el Jefe de su Escuela, por un procedimiento de metonimia que es de uso corriente en el lenguaje hablado y escrito. No hay en ella ningún misterio, ni mucho menos error. Tampoco es exacto llamarla fábula ni pura invención de la fantasía.

ANDREAS DE ESCOBAR, O. S. B., episcopus Megarensis. *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*. Editio princeps quam ex autographo Vaticano haustam introductione notis indicibus ornavit E. CANDAL, S. J. Serie B, vol. IV, fasc. I de *Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores*, editados por el Instituto Pontificio de Estudios Orientales. CXXXVI-112 págs. en fol. Consejo Superior de I. C. y Pontificio Instituto de Estudios Orientales. Madrid-Roma 1952.

Con singular satisfacción hemos recibido esta nueva obra, preparada por el P. Candal y editada espléndidamente por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en combinación con el Instituto Oriental. La esperábamos con ansia desde que leímos su conferencia titulada «Andrés de Escobar, obispo de Megara, firmante del decreto Florentino pro Graecis», que se publicó en «*Orientalia christiana periodica*», 14 (1948) 80-104, donde prometía darnos la edición crítica que tenemos sobre la mesa.

Los trabajos del P. Candal, elaborados con todo esmero y con rigor científico ejemplar, son acreedores a los mayores encomios. En particular la técnica de la edición crítica es llevada por él a una perfección en nada inferior a la de los mejores centros modernos. Lo sabíamos ya por su edición del *Apparatus* de Torquemada (cf. LA CIENCIA TOMISTA, 75 (1948), 334-5), y lo ha confirmado con esta que ahora nos presenta, precedida de una amplia y rica introducción biobibliográfica de Escobar.

Reducidas a esquema las noticias biográficas que nos da de él, resulta que su nombre completo es Andrés Díaz de Escobar, natural de Lisboa, nacido hacia 1367; ingresó en la Orden benedictina probablemente en el monasterio de San Andrés de Randuf, diócesis de Braga; se graduó de maestro en teología en Viena el año 1393; en 1413 fué enviado a Italia por don Fernando, rey de Aragón, para negociar la terminación del Cisma; afirma él mismo haber residido cuarenta años en la Curia Romana, teniendo en ella el cargo de penitenciario menor; fué abad de Randuf, obispo civitatense en 1408, adiacense (Ajaccio, Córcega) en 1422, y megarenses en 1428; asiste a los Concilios de Constanza, Basilea y Florencia y muere en 1439.

Este esquema biográfico, resultado de una paciente investigación y depuración de noticias discordes acerca de Escobar, lo

creemos sólidamente establecido, salvo en un punto, y es el referente a la identificación de la diócesis civitatense con la de Civitá, en Cerdeña, que propone el autor.

Eubel opina que ese nombre, entre las tres diócesis que lo llevan, corresponde en nuestro caso a Ciudad Rodrigo, fundándose para ello en que Andrés de Escobar militó a veces bajo la obediencia del Papa Luna. Y cita en efecto una bula de éste en que a primero de octubre de 1414 se confiere la iglesia Taborense a cierto Andrés, autorizándole, por otra de 14 de febrero de 1415, para que pueda ejercer oficios pontificales en la diócesis de Burgos, vacante a la sazón, con asignación de 300 florines sobre los frutos de aquel obispado. Por una tercera bula referente al ejercicio de estos actos pontificales, añade Eubel, sin concretar más, se especifica que este Andrés es maestro en teología y benedictino, el cual, prosigue él, «idem esse videtur ac Andreas Didaci qui a Gregorio XII in episcopum Civitatensem in Hispania promotus erat» (*Hierarchia catholica medii aevi*, I, 190).

Por extrañas que parezcan estas identificaciones, no deben ir del todo descaminadas si tenemos en cuenta que la súplica correspondiente a la citada bula de 14 de febrero de 1415 (Reg. Suppl. vol. 104, fol. 241) comienza así: «Supplicat s. v... *Andreas Didaci, sacrae theologiae magister, episcopus Thebarensis (lege Thaboren.), qui nullum obtinet beneficium ecclesiasticum unde statum suum congrue sustentare valeat, quatenus sibi ne in obprobrium dignitatis episcopalis ostiatim per mendicitatem suffragia vagabundus cogatur attendere, de perpetua administratione pontificalis officii ecclesiae Burgensis et annua pensione trecentorum florenorum... super fructibus... ad mensam episcopalem episcopi Burgen. spectantibus... dignemini misericorditer providere*». Por poco familiarizado que se esté con el referido registro de Súplicas, no puede uno menos de identificar al tal *Andrés Díaz*, maestro en teología, con el eterno «pedigüño» que aparece allí tantas veces como benedictino, maestro en teología y obispo civitatense, es decir, el mismo Andrés Díaz de Escobar. Son demasiadas coincidencias para que se repitan a un tiempo en distintas personas.

A mayor abundamiento hemos de recordar también que el tal Andrés, obispo civitatense, pidió a 9 de abril de 1421 y obtuvo

de Martino V en encomienda el monasterio de Santa María de la Caridad, de canónigos premostratenses, situado en la diócesis de Ciudad Rodrigo (Reg. Suppl. vol. 150, fol. 5).

El padre Candal, dando por supuesto que Escobar militó siempre en la obediencia romana, se basa principalmente para la identificación de Civitá en Cerdeña con la iglesia civitatense conferida a él en las pruebas aducidas por el padre A. M. Mattei, *Sardinia sacra*, Romae 1758. Pero cabe preguntar si consta en efecto que la diócesis civitatense otorgada al benedictino lisboeta estaba sujeta inmediatamente al Romano Pontífice, como lo estaba de hecho esa de Cérdeña.

Por otra parte el envío de Escobar a Italia en 1413 por don Fernando, rey de Aragón, supone que militaba entonces, lo mismo que este monarca, en la obediencia de Luna (cf. N. VA-LOIS, *La France et le grand Schisme d'Occident*, t. II (París 1902), p. 332 y sigts.). Y aunque él diga haber residido cuarenta años en la Curia Romana, no debe olvidarse que la Curia de Luna también es denominada invariablemente en los Registros como Curia Romana. La diócesis de Ciudad Rodrigo, situada en la frontera entre España y Portugal, o sea entre las dos obediencias, y ocupada a veces parcialmente por los portugueses, se prestaba a litigios cuales debieron impedir a nuestro prelado la toma de posesión que tanto él lamenta.

Todo esto bien meditado da a la tesis de Eubel una consistencia muy superior a la de Mattei, que es la que adopta nuestro autor.

En los referidos registros de Súplicas aparecen otras noticias que completan y puntualizan las que nos da el padre Candal sobre Escobar. He aquí un resumen de las mismas :

En 1418, a 14 de abril, se le concede en encomienda la abadía benedictina de San Rademundo, de Celanova, en la diócesis de Orense, que valía 800 libras turonenses anuales, vacante por muerte de Juan Lorenzo, no obstante tener ya también en encomienda (desde 1408) el monasterio de San Andrés de Randuf (Braga) y el priorato de San Miguel de Soza, en la diócesis de Coimbra, que en conjunto valían 500 libras turonenses anuales (vol. 110, fol. 172 ; cf. vol. 158, fol. 232-233). A 9 de abril de 1421 se le concede en encomienda la abadía del monasterio de Santa María de la Caridad (Ciudad Rodrigo) de premostraten-

ses, no obstante la pensión de cien florines que percibía sobre los frutos del monasterio benedictino de Celanova, en Orense (a que por interposición de otros pretendientes debió quedar reducido el fruto que logró de la concesión de 1418), y los de la abadía de Randuf y priorato de Soza (vol. 150, fol. 5; cf. vol. 162, fol. 213-214). A 17 de julio de 1428 Rodrigo Juan, monge de San Andrés de Randuf, pide y obtiene el priorato de San Miguel de Soza, que, aunque electivo, no residía allí ningún monje y vacó por muerte de Velasco de Pereira, franciscano, que lo tenía en encomienda (vol. 227, f. 267 v). Hacía, pues, algún tiempo que lo había dejado Escobar. A 28 del mismo mes y año Gonzalo de Ciudad Rodrigo pide que se le confiera en encomienda el monasterio de Santa María de la Caridad, de Ciudad Rodrigo, sobre el cual litigaba con el obispo Megarense (vol. 226, f. 6). Por último, a 8 de mayo de 1432, Cristóbal Sánchez de Carmona, familiar del obispo Penestrino, solicita y obtiene el beneficio servitorio de la parroquia de San Vicente de Sevilla, concedido anteriormente a Andrés, obispo Megarense, el cual lo poseía juntamente con la encomienda del monasterio de San Juan de Ponderada, en la diócesis de Oporto, que valía 400 libras anuales, aparte de otros beneficios, «ipseque (Andreas) in eodem monasterio, quod in Portugalia consistit, personaliter residet et de assecutione dicti servitorii beneficii, ut creditur, ignorat neque de illo curat, praesertim cum remote in regno Castellae situatum sit» (vol. 277, fol. 5-6).

La producción literaria de Escobar es muy variada y relativamente abundante. El padre Candal nos da este elenco de sus obras: a) *Confessio* (ms. de Munich); b) *De schismatibus*, escrito hacia 1417 (inédito); c) *De decimis*, compuesto en 1425 e impreso repetidas veces; d) *Lumen confessorum*, compuesto en 1429, de gran utilidad práctica entonces, como lo atestiguan los muchos manuscritos que de él se conservan, pero que por haber envejecido pronto, no llegó a imprimirse; e) *Modus confitendi*, posterior al pasado y su complemento, impreso varias veces; f) *Gubernaculum conciliorum*, libro voluminoso, terminado en 1435 en Basilea, de marcada tendencia conciliarista, editado por H. Hardt en su monumental obra sobre el Concilio de Constanza, año de 1700; g) *Avisamenta sacrorum conciliorum*, compuesta también en 1435, obra de indudable interés para la his-

toria de la reforma eclesiástica de aquel tiempo, editada por H. Haller en su *Concilium Basiliense*; h) *Sermones y homilias*; i) *De Graecis errantibus*, que es el que edita ahora el padre Candal por primera vez. No le pertenecen *Speculum Curiae Romanae*, *Speculum aureum* y *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in concilio generali*, que algunos le han querido atribuir, ni probablemente tampoco el *De septem vitiis capitalibus*, contenido en un manuscrito de Viena a continuación del *Lumen confessorum*.

En estas obras, escritas varias de ellas a petición de otros, se manifiesta Escobar como persona de conocimientos no vulgares, sobre todo en materias jurídicas. Pero más que por su originalidad y penetración, sobresale por el buen sentido práctico, prudencia y don de consejo. Añádese a ello su rectitud moral y celo singular por la reforma de la Iglesia, que le inducen a tronar contra los abusos del clero en todos sus grados; donde se ha de buscar tal vez la raíz de su conciliarismo, del que se separó al comprobar las extralimitaciones a que, avanzando por ese camino, se lanzaron los de Basilea. Este mismo viraje hacia la verdadera doctrina manifiesta la sinceridad de sus convicciones y el deseo de acertar que le guiaron siempre en sus pasos.

Hablando de la índole de su carácter, el padre Candal trata de justificar sus continuos lamentos acerca de la estrechez de recursos en que vivió siempre envuelto, por lo que se le ha tachado de pesimista y descontentadizo. Creo que en esto el autor se muestra excesivamente benigno con él, porque es indudable que el quejarse de su pobreza y mala suerte tiene mucho de temperamental, y así lo repite sistemáticamente como fórmula que, si unas veces está justificada, otras es sólo por mantener el estribillo. Dentro de la sinceridad de sus convicciones hay que dejar algún margen al oportunismo, cosa muy humana, lo que explicaría sus cambios de política y doctrinales, que no siempre mantienen el nivel del puritanismo reformista que traza él mismo en sus *Avisamenta*.

Vengamos ya al tratado *De Graecis errantibus*. El padre Candal le dedica cerca de cincuenta páginas de introducción especial. En ella estudia la ocasión y fecha de su composición; ocasión, el propósito de disponer en forma de prontuario teológico los puntos doctrinales que suponía habían de discutirse en las con-

versaciones preliminares de la proyectada unión con los Griegos ; fecha, el año de 1437, terminándose a 15 de diciembre. El tratado lo dedica Escobar a Eugenio IV. Como fuentes, aunque dice él haberlo deducido «ex multorum doctorum theologiae dictis» y «magno labore», eso es mera fórmula, puesto que, si exceptuamos el Decreto de Graciano, puede afirmarse que apenas ha utilizado más que cuatro autores, a saber, el Maestro de las Sentencias, Alejandro de Ales, Santo Tomás y Pedro de Taranasia. Entre ellos Santo Tomás ocupa no ya la categoría de fuente, sino que la obra de Escobar resulta «plagium inconsuetum», dice Candal, del Aquinatense. Varios capítulos de la *Summa contra Gentiles* y todo el tratado *Contra errores Graecorum* del mismo ha transvasado el prelado Megarense a la *De Graecis errantibus*, sin confesarlo más que en forma velada.

No acompañaremos al padre Candal en los apartados referentes a la división y ordenación de la materia en el *De Graecis errantibus*, donde analiza minuciosamente su contenido (De quæstionibus trinitariis, de primatu Romani Pontificis, de azymo pane, de novissimis) y aquilata su valor teológico.

En la tercera parte de la introducción nos habla el docto jesuita de los manuscritos del tratado y de las normas seguidas por él en la edición. Esta se basa en el códice vat. lat. 4067 que, por haber sido corregido por el autor, tiene casi la categoría del autógrafo desaparecido.

Para no alargar más esta reseña renunciamos a entrar en detalles sobre el lujo y perfección técnica de la edición, que satisfará sin duda al lector más exigente. Es una labor de paciencia realmente benedictina que puede presentarse como modelo. El mismo estilo de latín suelto y elegante hacen amena la lectura del libro.

Reciba por ello el autor nuestra sincera felicitación, y que podamos contar pronto con la edición crítica de la *Synodalis oratio de Primatu* del cardenal Torquemada que promete (página LXVII, n. 6) publicar en la misma colección.

FR. V. B. DE H.

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

ST. PAUL: *Conception of the Priesthood of Melchisedech*. An histórico-exegético investigation, by Gerald Thomas Kennedy, O. M. I., B. S., in L. S., M., S. T. L. The Catholic University of America Press. Washington, D. C. 1951. Pr: \$ 1,75.

Se trata de una tesis doctoral de Teología. Melquisedec fué un rey cananeo, a quien el Génesis (14) califica de sacerdote de Dios Altísimo, y que de Abraham recibió el diezmo del botín, bendiciéndole en cambio y que «hizo sacar pan y vino». De esta singular personaje no se vuelve a hacer mención en el Génesis. Pero su cualidad de rey y sacerdote vino a llamar la atención del salmista, que veía esos dos poderes divididos en Israel, para celebrar al Mesías, que sería como Melquisedec, sacerdote y rey a la vez. Luego el autor de la epístola a los Hebreos, comparando el sacerdocio de Cristo con el de Aarón, que se ejercía en el templo de Jerusalén, recurre al Génesis para poner el sacerdocio de Cristo «secundum ordinem Melchisedech» por encima del sacerdocio aarónico.

Todo esto presenta muchos problemas que el autor de la tesis se ha propuesto estudiar y resolver, lo que lleva a cabo con buen método y erudición, aunque sin desprenderse de algo que creemos prejuicios apologéticos. Cuando los católicos combatían vivamente con los protestantes sobre el sacrificio de la misa, invocaban como argumento potentísimo el sacrificio de pan y vino ofrecido por Melquisedec, tipo del sacrificio de la misa, según la tradición exegética de los Padres. Los protestantes negaban tal sacrificio y los católicos persistían en defenderle, como si creyeran que renunciar a él era rendirse a los adversarios. Hay aquí varias equivocaciones de las que no está exento el autor. Es la primera la idea de sentido *típico*, que exige plena semejanza entre el tipo y el antitipo, y así que bien pudiera ser la del sacrificio de la misa, sin que lo fuera la acción de sacar el pan y el vino. Otra equivocación es el empleo del sentido típico como argumento teológico, contra las normas de la hermenéutica. La tradición de los Padres, que ve en el acto de Melquisedec una figura de la Eucaristía, tiene valor

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

por sí misma en asegurar un punto de fe, más que en calificar la obra de un rey cananeo mencionado en la Sagrada Escritura.

FR. A. C.

De Caelesti Mediatione Sacerdotali Christi, juxta Hebr. 8, 3-4. Auctore P. HENRICO M. ESTEVE, O. Carm. Pgs. 280, en 4.º. Matriti 1949.

El texto referido de la epístola a los Hebreos ha sido variamente interpretado y en él hasta se han querido fundar teorías erróneas sobre el sacerdocio de Jesucristo. El pasaje, como toda la epístola, tiene sus dificultades a causa de su especial estilo. Cuando Moisés subió al monte (Ex. 24, 12) el Señor le mostró el modelo que le habría de servir para la construcción del tabernáculo y la organización del culto divino. Venía a ser este tabernáculo como una sombra que el modelo del cielo proyectaba sobre la tierra. Aquí ejercían su ministerio los sacerdotes, hijos de Aarón, los cuales, el día de la expiación, tomando la sangre de las víctimas sacrificadas, entraban en lo más secreto del tabernáculo para hacer la expiación de sus pecados y de los pecados del pueblo. Y como estos sacrificios y la expiación consiguiente tenían poco valor, era preciso que hicieran esta ceremonia cada año los sacerdotes que se iban sucediendo en su oficio.

Todo esto era sólo sombra y figura de cosa más alta. Jesucristo, verdadero sacerdote eterno al modo de Melquisedec, ofreció el sacrificio de sí mismo y con la sangre de él, que es la sangre propia, entra en el verdadero santuario del cielo para hacer la expiación de los pecados con más eficacia que los sacerdotes aaronidas. La alegoría es bien clara en sí y debía serlo más para los destinatarios de la epístola.

Ahora el Apóstol añade: «Todo pontífice ha sido instituido para ofrecer oblationes y sacrificios, por lo cual es preciso que tenga algo que ofrecer». Esto no tiene duda, y cuando los sacerdotes aaronidas eran consagrados se les «llenaban las manos» para que ofrecieran los dones que recibían. Viene el versículo difícil: «Si estuviera en la tierra no sería sacerdote, habiendo ya quienes, al tenor de la Ley, ofrecen oblationes». Del contexto general es claro el sentido del versículo en el cual el Apóstol quiere poner de relieve por qué Jesucristo ejerce en el santuario del cielo su sacerdocio. Si Él hubiera quedado en la tierra no podría ejercer su sacerdocio en el santuario terrestre, estando éste ya ocupado por otros que sirven a Dios en él, al tenor de la Ley. Pero Jesucristo lo ejerce en el cielo, en presencia de la Majestad Divina, y con más eficacia que los sacerdotes aaronidas.

Tal nos parece ser la suma del extenso y erudito estudio del P. Esteve, en el cual no se ve que haya motivo para otras interpretaciones y menos para el grave error de suprimir el sacerdocio de Jesucristo en la tierra, reservándolo para sólo el cielo. Hemos de felicitar al autor por su trabajo, que tal vez algunos juzguen excesivamente analítico, y por el análisis difuso.

FR. A. C.

La Evolución Homogénea del Dogma Católico, por el P. FRANCISCO MARÍN-SOLA, O. P. Introducción general por el P. EMILIO SAURAS, O. P.—B. A. C. Madrid, 1952. Pgs. 831.

La reedición de esta obra es un gran acierto de la B. A. C. A pesar de su gran difusión por haberse publicado, primero en artículos de LA CIENCIA TOMISTA, después en la Biblioteca de Teólogos Españoles, de Valencia, y, por último, en francés, notablemente mejorada y aumentada por el propio autor, esta obra que hizo verdadera mella en el pensamiento teológico actual, se hallaba agotada. Mil plácemes merecē por ello la B. A. C. La presente edición no es una simple reproducción de la que apareció en Valencia en 1923, sino que contiene todas las mejoras y adiciones de la edición francesa. La presente edición de la B. A. C. ha sido inteligentemente dirigida por el incansable P. Sauras, a quien se debe también la Introducción general.

En el pensamiento del P. Marín-Sola esta obra respondía directamente al modernismo, en el agudo problema de la evolución o progreso dogmático, y de la homogeneidad, en la doctrina católica, entre la revelación, el dogma y la teología. Todo el esfuerzo del P. Marín, en esta obra, se dirige a reintegrar el pensamiento teológico actual al más puro y legítimo pensamiento tradicional en estas cuestiones, en las que tienen parte muy importante los conceptos de revelación, en sus diferentes acepciones, de dogma o verdad de fe, y el papel que en él juega la autoridad de la Iglesia, con sus diferentes e importantísimas aplicaciones. El paso de la verdad revelada a la verdad dogmática, o de fe, se hace necesariamente por el magisterio de la Iglesia, ya extraordinario u ordinario, mediante la teología, en sus conclusiones auténticas y verdaderas, y el sentido de la fe, que el P. Marín llama vía afectiva. Dos vías, no una sola, que, partiendo de la revelación, cada una a su manera, explican o desenvuelven el sentido de la misma revelación, el cual, suprema y definitivamente juzgado por la Iglesia, y propuesto como tal, no antes, se convierte en dogma católico. Por lo tanto, la homogeneidad del dogma católico, *in eodem sensu et in eadem sententia*, con la revelación, es cosa evidente. Y otro tanto cabe decir del *sensu fidei*, y de la teología en sus conclusiones más auténticas y verdaderas. La obra del P. Marín es toda ella de un sabor clásico bajo muchos aspectos. Su actualidad sigue siendo la misma, acrecentada últimamente por las tendencias de la nueva teología.

Se comprende que los más o menos comprendidos en estas últimas, y los comprometidos con alguna de las desviaciones que el pensamiento tradicional experimentó a partir del siglo XVII, hicieran mucha oposición a esta obra. Pero su demostración es fuerte como una muralla, y puede seguir recibiendo los embates de sus contrarios, sin peligro, en lo sustancial, a desmoronarse.

El P. Sauras, en la Introducción, desarrolla los siguientes puntos: 1.º El P. Marín y su obra. 2.º La evolución homogénea del dogma católico. 3.º El actual problema teológico y «La evolución homogénea». 4.º Características de esta edición (pp. 1-127). Nosotros hubiéramos preferido que en

esta introducción se prescindiera más de otros escritos inéditos del Padre Marín, y sobre todo de un optimismo tan fácil en juzgar, tanto éstos, como otros del dominio público, en concreto, su teoría acerca de la reviviscencia de los sacramentos.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Be Ye Perfect, por DAVID L. GREENSTOCK. S. T. D.—Herder, 1952. En cuarto menor. Págs. 362.

Esta obra del Sr. Greenstock gira toda ella alrededor de dos distinciones fundamentales; la primera de las cuales mira a la vida sobrenatural o cristiana, y la segunda a la perfección de la misma. Según él la vida sobrenatural puede considerarse en sí misma, absolutamente, o como existiendo en los individuos. En el primer caso está regida solamente por las leyes *ontológicas* de la misma vida sobrenatural, y en el segundo, además, por las leyes especiales de la predestinación y de la voluntad divina. Pues según sea distinto el grado de gloria a que Dios tiene destinado al individuo, así es también diferente el grado de gracia que le concede, al cual corresponde un grado distinto de vida en el mismo.

A esta doble consideración de la vida sobrenatural sigue lógicamente otra, respecto de su perfección. La de la vida sobrenatural en sí, o absolutamente, abarca todo lo que, de una manera o de otra, contribuye a la expansión o desarrollo de la vida sobrenatural en sí misma. Por lo tanto, todas las virtudes y dones del Espíritu Santo en su más alto grado de expresión. Tratándose de la vida sobrenatural en sí misma, o absolutamente, no se puede hablar, por lo tanto, de duplicidad de vidas, ascética y mística, ni de duplicidad de vías, ni mucho menos de duplicidad de perfección, ascética la una y mística la otra. No hay más que una perfección de la vida sobrenatural en sí, que lo abarca todo.

Pero ¿sucede lo mismo cuando se trata de la perfección de la vida cristiana o sobrenatural en los individuos? Si ésta, en los individuos, no estuviera sujeta a las leyes especiales de la Providencia y Predestinación, respecto de cada individuo en particular, indudablemente que la perfección de la vida cristiana sería la misma en los individuos, que absolutamente en sí misma. Pero como esto no es así, se impone la distinción de la perfección, tratándose de los individuos, en esencial y particular, que el autor llama accidental, y que mucho mejor estaría sustituida por el concepto y nombre de particular. La primera consistiría en la existencia de la gracia y caridad, y la segunda en el grado particular de las mismas a que Dios tuviera destinado a cada individuo. Nadie puede traspasar el grado prefijado por Dios, pero como ninguno sabemos a cuál nos tiene destinados, todos estamos en el deber de esforzarnos por conseguir un grado superior al que actualmente poseemos.

Todo lo demás de la obra del Sr. Greenstock son derivaciones lógicas de estos principios. Los autores pueden estar más o menos conformes con estas derivaciones, según la tendencia o corriente en que se hayan enro-

lado, pero mientras no ataquen a la raíz de ellas, que son las distinciones básicas, puestas al principio, sus críticas no harán mella en la actitud adoptada por él.

Por lo menos, las ideas del Sr. Greenstock invitan a reflexionar seriamente sobre esta cuestión, no sea que lo que por una y otra parte se afirma, pertenezca a la perfección cristiana en un solo sentido, el cual, generalizado después, se convierta en error, haciendo así que el antagonismo de las dos escuelas principales en esta cuestión no sea, en realidad, más que aparente, debido a la parcialidad del ángulo de visión desde el cual la consideran.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Los Misterios del Cristianismo, por M. J. SCHEEBEN.—Editorial Herder. Barcelona. Traducción del Dr. Antonio Sancho. Dos vols., en cuarto. Páginas 995.

La figura de M. J. Scheeben, a quien M. Grabmann llama «príncipe de los teólogos del siglo XIX», es bien conocida de todos. La presente obra contiene una magnífica exposición de los principales misterios de nuestra fe, llevada a cabo con una honda penetración de los mismos, descubriendo en ellos armonías profundas que ligan íntimamente unos a otros, fortaleciendo así la fe en los mismos, y dando una base sólida e incommovible a la vida de piedad. El estar hecha esta exposición de una manera libre, sin presuponer en el lector un bagaje especial de conceptos filosóficos, facilita mucho la lectura y comprensión de esta obra por gente seglar, ávida, por otra parte, de una sólida formación religiosa, y que, por carecer de preparación especial, no puede conseguirla en obras de carácter más técnico. Por eso a las personas cultas, que deseen formar su espíritu en el conocimiento hondo de las verdades de la fe, es sumamente recomendable esta obra. Tal vez no encuentren otra mejor.

La traducción está hecha sobre la última edición del autor, preparada por Josef Höer, y es francamente buena. Nosotros hubiéramos preferido que se tradujeran también al castellano numerosas citas y algunos apéndices en latín, particularmente de San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás. Tampoco nos parece práctico establecer una paginación única para los dos tomos, así como tampoco un solo índice general en el segundo tomo. De esta manera el manejo del tomo primero, que es el principal en contenido y en volumen, resulta incómodo y más difícil. Numerosas notas del autor y del editor alemán, Josef Höer, ilustran el pensamiento de M. J. Scheeben, dándole, además, marco histórico. Cuatro índices, es-criturístico, onomástico, de materias (muy amplio y detallado), y el general, ocupan 35 páginas al final del segundo volumen.

Vivamente recomendamos esta obra, en la que se contiene el último pensamiento del gran teólogo alemán, no sólo a los estudiosos de la teología, sino también a las personas seglares cultas que deseen poseer una amplia y sólida formación religiosa.

La edición, en su materialidad, con todos los caracteres de la casa Herder.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Sacra Doctrina, the subject of the first question of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. By Gerald F. Van Ackeren, S. I. With an Introduction by M. J. Congar, O. P. Officium Libri Catholici, Romae, 1952. \$ 2,00.

La finalidad de este breve e interesante trabajo, de solas 136 páginas, es precisar el significado de la expresión «Sacra Doctrina» de Santo Tomás en la primera cuestión de la Summa Theologica. El desarrollo del tema propuesto lo hace el autor examinando, por una parte, las opiniones e interpretaciones de los principales expositores de la Summa, antiguos y modernos, y analizando, por otra parte, las obras del Santo en que se hace uso de esta misma expresión, particularmente uno a uno los diez artículos de la cuestión aludida. El resultado que cree haber obtenido el autor es que la expresión «Sacra Doctrina» no significa en el comienzo de la Suma ni la Teología ni la Fe por separado ni ambas simultáneamente, como han opinado los diversos expositores; no significa ciencia o doctrina alguna objetivamente considerada, sino una *acción*, es decir, la *docencia o formación científica y doctrinal* en sentido dinámico necesaria para la salvación. Sería lo que en términos modernos llamamos «Educación Católica». Cree el autor que dando este contenido a la expresión «Sacra Doctrina» en Santo Tomás, quedan mejor en salvo la unidad de la Summa y de toda la Teología, tan «increblemente maltratada» esta última con los seccionamientos que de ella hacen ciertos autores (p. 120.) Cree también el autor que con esta concepción la Summa y la Teología conseguirían más fácilmente el puesto que las corresponde en *todas* las Universidades Católicas, careciendo de sentido el título de ciertos libros «Teología para seglares», que recuerda, dice el autor, a cierto sastre que anunciaba «Pantalones Largos para Muchachos» como ofreciendo a éstos una oportunidad de algo excepcional para su condición.

J. VALBUENA, O. P.

R. MORENCY, S. I., *L'union de grâce selon saint Thomas*. Pgs. 277. Collegium Maximum Immaculae Conceptionis, Montréal (Canadá), 1950.

El autor se propone estudiar el problema de la inhabitación desde un punto de vista más amplio que el corriente. Por eso más bien que ocuparse directamente de la inhabitación misma, trata de la unión con Dios y va analizando los diversos conceptos que la implican: unión por asimilación, unión por adopción, unión por operación, etc. No es intención de P. Morency hacer un estudio personal sobre la naturaleza íntima de estos problemas, sino presentar una síntesis del pensamiento de Santo Tomás:

«Nous abordons donc une étude qui, formellement, n'est pas doctrinale mais historique : il s'agit de préciser, non pas quelle est la solution réelle et vraie en soi, mais quelle a été la solution présentée par S. Thomas» (p. 27). El P. Morency añade esta atinada observación que ojalá todos tuvieran en cuenta para el estudio de cualquier problema : «Nous ne nions pas, toutefois, loin de là, qu'il puisse avoir présomption de l'une à l'autre» ; nosotros también creemos que, cuando se ha demostrado ser de Santo Tomás una doctrina, hay seria presunción en su favor. La misma Iglesia tampoco piensa de otra manera, puesto que propone a Santo Tomás como guía de los estudios.

La obra del P. Morency creemos que tiene méritos estimables por ampliar la perspectiva en que ordinariamente se estudia el problema de la inhabitación. Parece, sin embargo, estar un poco falta de elaboración y más bien correr sobre los problemas que penetrar en ellos, si exceptuamos la parte que se ocupa de la unión por operación, que es la central de la obra ; aquí propone en lo sustancial la solución del P. Gardeil.

FR. A. BANDERA, O. P.

S. THOMAS AQUINAS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*. Pgs. IX-542. Taurini-Romae, Marietti, 1952.

Una nueva edición del comentario de Santo Tomás a San Juan, preparada por el P. R. Cai, O. P. El comentario, según se nos dice en la introducción, pertenece al género *lectura*, o explicación de clase recogida por algún oyente, en este caso por Fr. Reginaldo de Piperno. Creemos que no es absolutamente cierto que todo el comentario sea una simple *lectura*; en todo caso representa el auténtico pensamiento de Santo Tomás, porque éste, como dice el P. Cai, revisó y corrigió la reportación de Fr. Reginaldo.

La nueva edición tiene importantes ventajas sobre las anteriores. Se ha conservado la división de las lecciones en apartados, añadiendo otra en números, que facilitarán notablemente las citas y su comprobación. El texto está mejor dividido y en letra de más fácil lectura. Varios índices completan el mérito de esta edición.

M.

Suma contra los Gentiles, de Santo Tomás de Aquino. Biblioteca de Autores Cristianos. Edición bilingüe, en dos tomos. Tomo I : 70 pesetas.

La B. A. C. pone a disposición de los intelectuales de lengua castellana otra de las grandes obras de Santo Tomás. Obra de carácter eminentemente filosófico-apologético.

El encuadramiento de la obra en su época y en la obra total de Santo Tomás, así como su valoración y significado, es la tarea que realiza el P. J. M. Garganta en la Introducción general : Es un abrir las puertas a la

perfecta intelección de la obra. El método es eficaz: traslada al lector a la época en que se escribió, a los sistemas y estilos literarios y escolares del siglo XIII, a los problemas que entonces preocupaban; le dice algo acerca de Santo Tomás, su obra, su estilo y fines; y así, sin darse cuenta el lector se encuentra con que tiene en las manos una obra escrita en el siglo XIII para el siglo XX.

Los PP. Jesús Azagra y Mateo Febrer hacen las introducciones particulares a los dos libros que contiene este primer tomo. Son resúmenes explicados y anotados de lo contenido en los capítulos respectivos. Tiene por fin recoger, en pinceladas rápidas y certeras la doctrina y su valor como solución a los problemas, que se plantean en los campos filosóficos, que toca. Van provistas de una serie de tablas o esquemas, que servirán de guiones de ruta u orientación, haciendo la lectura fácil y profunda, aun para los no habituados a esta clase de estudios.

El P. Azagra estudia el libro primero: Dios; su existencia; su naturaleza. Se ocupa de las objeciones contra la existencia de Dios, o su demostración: ontologismo, tradicionalismo... y de las pruebas directas: las vías tal como las usa Santo Tomás en la S. C. G.; sin olvidarse, aunque tratada brevísimamente, de la famosa prueba del sentido común.

En el estudio de la naturaleza de Dios, al analizar la simplicidad y trascendencia, trata de dar solución tomista frente al Pateísmo. Pero al estudiar las perfecciones divinas es donde más se detiene el P. Azagra.

El P. Febrer hace el estudio preliminar al libro segundo. La creación y las creaturas. No podemos ascender a Dios, totalmente trascendente, sin una recta y sólida metafísica. Es necesaria una metafísica que nos acerque al conocimiento del ser y de su gradación, para así, poder subir hacia Dios, ser eminentísimo.

Corona esta introducción unas notas bastante amplias sobre el alma humana, como la más elevada de las creaturas hasta donde puede llegar la razón. Los Angeles sólo los conocemos por fe, pues son del ámbito de la teología.

La publicación de esta obra es un gran servicio que la B. A. C. presta a la cultura española. La Suma contra Gentiles, de Santo Tomás, es uno de los libros profundos que tiene el saber científico, capaz de proyectar luz clara en estos tiempos de confusionismo.

S.

- J. ALFARO, S. I. *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano. Contenido, fuentes, originalidad.* Pgs. 74. Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1950.—*Posición de Cayetano en el problema de lo sobrenatural. Su crítica a la teoría de Escoto.* Pgs. 112. Facultad Teológica S. I., Granada.

Son dos extractos de la disertación doctoral presentada por el autor en la Universidad Gregoriana. Doctrinalmente el más interesante es el primero; el segundo es la impugnación de la teoría de Escoto sobre el ape-

tito natural de la visión beatífica. Cayetano recientemente fué acusado, de innovador por el hecho de haber expuesto en forma sistemática la doctrina sobre la posibilidad de un estado de naturaleza pura para el hombre con su correspondiente felicidad puramente natural en la otra vida; los autores de la acusación pretendían representar una vuelta al genuino pensamiento tradicional, enseñando que el único destino posible de las criaturas racionales es la visión intuitiva de Dios.

El P. Alfaro recoge esta acusación y la somete a un examen histórico, en que claramente demuestra que la originalidad de Cayetano se limita a exponer en forma sistemática lo que en principio y con afirmaciones aisladas habían enseñado ya sus predecesores desde Santo Tomás, que es quien sirve de punto de partida para el presente estudio; y quien se limita a sistematizar una doctrina ya conocida, no puede ser llamado innovador ni corruptor de la doctrina tradicional. Sin embargo, la intención primera del P. Alfaro no es precisamente justificar a Cayetano de la reciente acusación, sino más bien mostrar que la posibilidad del estado de naturaleza pura con su bienaventuranza natural fuera de la visión beatífica es una verdad plenamente conforme con la auténtica tradición escolástica. Como el problema de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural es un problema eterno, que bajo una o bajo otra forma se presenta en todas las épocas, creemos que la obra del P. Alfaro está llamada a ser obra de perenne actualidad y que ha de prestar grandes servicios a la teología católica.

Más que poner reparos a una obra por todos conceptos digna de encomio, quisiéramos hacer algunas indicaciones, que tal vez puedan servir al P. Alfaro para completar su obra en lo que se refiere al pensamiento de Santo Tomás. Nos ha extrañado un poco la insistencia con que se cita el comentario a las *Sentencias*, con preferencia a la *Suma*, aún tratándose de materias, que tienen en esta segunda obra un lugar bien destacado; tal ocurre, por ejemplo, con p. 7, nota 9 y p. 8, nota 11.

Creemos que la nota 27 de la p. 17 no hace una exégesis exacta del pensamiento de Santo Tomás, en lo que se refiere a la posibilidad de que coexista el pecado original con solo pecados veniales. El Santo niega decididamente tal posibilidad, como puede verse en I-II, q. 89, a. 6; la había negado ya terminantemente en *II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 5 ad 7; de nuevo en *De Verit.*, q. 24, a. 12, ad 2 y en *De Malo*, q. 7, a. 10 ad 8. Frente a todos estos lugares sólo pueden citarse unas palabras del Santo en *De Malo*, q. 5, a. 2 ad 8, que son precisamente las únicas que cita el P. Alfaro: «Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet...»; querer que prevalezcan estas palabras simplemente concesivas sobre tantos otros pasajes terminantes del Santo no parece buen método de interpretación. Tampoco se puede acudir a cambios de opinión, porque esta doctrina la enseñó el Santo desde el principio en multitud de lugares; porque la I-II y las cuestiones *De Malo* son de la misma época, y porque en *De Malo*, q. 7, a. 10 ad 8 habla de nuevo exactamente igual que en la *Suma*. No cabe, pues, más que una solución, a saber, que en *De Malo*, q. 5, a. 2 ad 8 el Santo hace una simple concesión a la opinión contraria, que él personalmente no admite, cosa no muy rara en él, sobre todo cuan-

do responde a dificultades que tradicionalmente se venían repitiendo. El caso presente es sencillamente uno de tantos.

Al tratar de la posibilidad del estado de naturaleza pura se podrían completar las citas del Santo por lo menos con estas dos: *II Sent.*, d. 16, a. 4 ad 2; *III Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, arg. 1 sed contra (ed. Moos, n.º 55). Pero sobre todo podía ampliarse la doctrina, explotando lo que el Santo dice sobre la posibilidad de que hombre y ángeles hubieran sido creados en estado de naturaleza pura; su doctrina sobre las virtudes de los paganos, que en el orden natural, sin la caridad por tanto, son verdaderas virtudes; ni creemos que sea enteramente ajena a esta cuestión la distinción de los dos poderes: poder temporal representado por el estado en orden a la consecución del fin o bienaventuranza natural, y poder espiritual representado por la Iglesia, cuya finalidad es procurar a todos los hombres la felicidad sobrenatural.

FR. A. BANDERA, O. P.

G. BOSCO, O. P. *L'Immaculata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Caterino*. Pgs. IX-84. Firenze. Edizioni «Il Rosario», 1950.

Es una parte de la disertación doctoral, presentada por el autor en la Facultad de Teología del *Angelicum*. El sumario de la disertación (pp. III-IV) nos da la impresión de que es una obra amplia; lo publicado es solamente una parte de lo que se refiere a Cáterino; a lo que sospechamos es también la parte más original. Valiéndose de documentos inéditos y hasta ahora apenas explotados, el P. Bosco reconstruye con gran abundancia de detalles las luchas sostenidas por Cáterino para introducir la fiesta de la Inmaculada en su convento de Siena. Puede decirse que fruto de estas luchas son sus obras doctrinales sobre el privilegio mariano, cuyo contenido expone brevemente el P. Bosco en las págs. 41-49; el principal argumento de Cáterino era la práctica de la Iglesia (p. 46). En apéndice (pp. 51-84) el P. Bosco publica siete cartas inéditas de Cáterino.

Creemos que esta obra es una contribución apreciable a la historia del privilegio mariano.

F.

The Moral Obligation of Voting, by Rev. Titus Cranny, S. A. Pp. XXVII-156. University of America. Washington, D. C. 1952. \$ 2.00.

Una tesis doctoral sobre la obligación moral de ejercer el derecho político de votar en las elecciones de representantes del poder civil. Tesis de suma actualidad, con importantes conclusiones concretas, bien pensada y desarrollada a base de un sano concepto de la índole social humana, de las declaraciones pontificias sobre el particular, de abundantes directrices episcopales y de juicios de grandes teólogos y moralistas. El autor tiene en su mente principalmente a los católicos en las circunstancias actuales. Muy

oportunamente hace hincapié en que las elecciones de funcionarios civiles interesan a la Iglesia, no como una mera actividad política, como tampoco le interesan las meras formas políticas de gobierno, sino como una actividad moral con posible implicación de deberes y consecuencias graves respecto al orden espiritual y sobrenatural de los fieles. Deduce el autor que la obligación de votar es no sólo un deber de patriotismo impuesto por la justicia legal, sino un deber que obliga en conciencia hasta poder hacerse reos de pecado grave los católicos que en ciertos casos particulares se abstienen de ejercer el derecho del voto sin una razón proporcionada en gravedad que de ello les pueda excusar. Recuerda el autor que este deber pesa de un modo particular sobre clérigos y religiosos, para dar ejemplo, y sobre las mujeres en países donde la ley positiva les conceda este ejercicio. Se refiere por último el autor, a la necesidad de cierta formación política de los católicos en las actuales circunstancias, cuya obligación incumbe principalmente a los eclesiásticos.

J. VALBUENA, O. P.

The Morality of Frisefighting, by Rev. George C. Brenard, C. S. C., páginas X-190. The Catholic University of America, 1952. \$ 2,00.

Un sacerdote moralista americano anatematiza serenamente en esta tesis el brutal espectáculo del boxeo, condenando la práctica profesional de esta comercializada lucha humana como pecado, de suyo u objetivamente, grave. Se hace perfecto cargo el autor de que es arriesgado lanzar la crítica condenatoria sobre un deporte nacional que tiene el favor de la aceptación pública tradicional, incluso de hombres y mujeres de buen sentir y hasta de sacerdotes católicos que le patrocinan presenciándole con entusiasmo por la televisión, leyendo con avidez sus reportajes periodísticos, o adquiriendo incluso los costosos «tickets» de entrada a las salas o estadios pugilísticos. Se necesitan en el caso para la crítica desfavorable argumentos muy sólidos y hechos incontestables. Aun así, el público seguirá creyendo en el boxeo como en un hecho moral consumado. Hay en esta monografía, completa y perfecta a nuestro juicio, todos los elementos que se pueden desear para hacer un juicio exacto sobre la moralidad del boxeo: concepto preciso e historia del boxeo, su actualidad, todos sus aspectos, sus factores, su organización, su desarrollo, sus consecuencias, revelaciones sensacionales de hechos y manejos—algunos de éstos muy sucios e inhumanos, como el triste caso Primo Carnera—, etc., etc. Lo peculiar y que da solidez a la tesis es que se hace en ella el juicio sobre el boxeo a base de innumerables testimonios médicos y de los sanos principios morales que regulan el quinto Mandamiento de la Ley de Dios. El argumento principal es el siguiente: No existe en el boxeo una razón, para poner la acción pugilística esencial al mismo e intentada y puesta directamente, proporcionada al riesgo de que de tal acción se siga directamente el suicidio, el homicidio, o al menos un daño grave y permanente del cuerpo y un trastorno de las facultades y funciones normales del hombre, según los testimonios de las autoridades

médicas. Aunque en la tesis hay impresionantes descripciones que hacen execrable el brutal entretenimiento, el autor no recurre a sentimentalismos ni sensiblerías femeniles, como tan eficazmente para algunas inteligencias pudiera hacerlo, sino a la mera aplicación de inmovibles principios morales a incontestables hechos. El boxeo es el único deporte—llamémoslo así—donde no se tienen por «jugadas sucias» acciones que llevan consigo grave daño al contrincante. En todos los demás juegos o deportes el daño humano, si le hay, se tiene por una falta o fracaso del arte y la habilidad del que pone la acción causativa; en el boxeo, en cambio, la muerte o trastornos graves subsiguientes y tan frecuentes—sólo mueren, según las estadísticas, unos diez boxeadores profesionales al año, que no es un gran promedio de muertes accidentales atendido el número de boxeadores profesionales; pero no llegarán a este promedio los que quedan inmunes de los mencionados trastornos—suponemos que son siempre no intencionados en sí mismos, pero son siempre resultado directo de una acción directamente intentada por el boxeador y aplaudida frenéticamente por el público espectador. Añádase que el acto cumbre a que aspira todo boxeador y por el cual debe de juzgarse del boxeo, es el llamado «knock out» (k. o.) consistente en que uno de los boxeadores, mediante un golpe feliz a su contrincante, deje a éste durante diez segundos tendido en el suelo e inhabilitado para seguir luchando. Parece que el cuerpo del así golpeado acusa tal golpe de modo especial al segundo o tercer día y durante toda la vida en la mayoría de los casos. No pueden justificar tales efectos, aunque indirectos respecto a la intención, ni la preparación física para la defensa propia, ni el divertir al público espectador, ni el ganar el sustento propio y de la familia. El autor se muestra más indulgente con el boxeo que se practica por afición o en los Colegios y Universidades. Si tal práctica es una preparación y un incentivo para el boxeo profesional, nos parece que no debiera el autor usar de tal indulgencia.

J. VALBUENA, O. P.

The Omnipresence Of God in Selected Writings between 1220-1270; a Dissertation by the Rev. Adrián Fuertes, O. S. B., S. T. L. The Catholic University of America, 1951. Pp. X-259.

El objeto de esta tesis doctoral es, como indica su título, presentar un estudio de conjunto científico y ordenado de la doctrina acerca de la omnipresencia divina tal como esta doctrina se halla diseminada por los principales Escolásticos del período 1220 a 1270, es decir, en Alejandro de Halés, San Alberto Magno, Odón Rigaldo, San Buenaventura y Santo Tomás. El punto de partida es el recientemente (1946-49) descubierto (fragmentado en una media docena de Archivos) «Commentarius super Sententias» de Alejandro de Halés, escrito por el autor, según opinión de F. M. Henquinet, uno de los descubridores del manuscrito, antes de entrar en la Orden Franciscana. El término del examen es la Summa Theologica de Santo Tomás (I, q. 8). Por el desarrollo y conclusiones de la tesis se ve que al

autor le interesan preferentemente tres cosas: la razón formal de la omnipresencia según los grandes Escolásticos, la interpretación que ellos hacen de la enigmática terna «per potentiam, per praesentiam, per essentiam», y la interrelación y dependencia que hay entre ellos respecto de este punto. Estamos conformes con el autor en afirmar que jamás Santo Tomás recurrió a tratar de explicar la omnipresencia por la inmensidad o infinita perfección de la esencia divina como razón formal. No estamos tan conformes con él cuando afirma (p. 200) que «la fórmula trina por poder, por presencia, por esencia, permaneció siempre un enigma para Santo Tomás». El que hable a veces de distinto modo se debe manifiestamente en este caso a que no siempre quiere dar todas las posibles explicaciones de dichos términos ni repetir siempre las mismas. Pero el Santo está bien claro y no hay en él ninguna contradicción en los distintos modos de hablar sobre esta materia. El tema de la tesis tiene ciertamente las tres condiciones de importante, discutido y de utilidad actual, y está desarrollado a satisfacción.

J. V.

J. GAMBERONI. *Der Verkehr der Katholiken mit den Haeretikern*. Páginas XII-150. A. Weger, Brixen (Tirol). 1950

Es la disertación doctoral presentada por el autor a la Universidad Gregoriana. Hace el estudio del problema en los moralistas desde la segunda mitad del siglo XVI hasta mediados del XVII, época en que se trató muchas veces por las dificultades que creaba la convivencia de católicos con protestantes principalmente. Según Gamberoni ningún autor de este período estudió el problema en sí mismo, sino más bien algún caso particular de convivencia y trato con herejes; pero en la solución de estos casos particulares exponen, como es natural, principios universales, que han servido para la elaboración sistemática de este trabajo. Estos principios o ideas fundamentales, que juegan en la solución del problema, las recoge el autor en la segunda parte de su obra (pp. 81 ss.) Aunque las soluciones no siempre son las mismas en todos los moralistas, todos, sin embargo, convienen en afirmar enérgicamente la obligación de los católicos de profesar internamente y confesar externamente la fe, y en que la convivencia con los herejes y trato con ellos es un peligro que amenaza esas obligaciones fundamentales.

La presente obra, además del interés que tiene dentro de su género, presta no pequeño servicio para resolver la reciente cuestión irenista. Sería ridículo pensar que aquellos moralistas no sentían la preocupación por la conversión de los herejes y su vuelta al seno de la Iglesia; y sin embargo se expresaban en tono muy distinto del de algunos «apóstoles» de nuestros días. Tenemos sumo gusto en poder felicitar al autor por este servicio prestado a la Iglesia y a la causa de la verdadera evangelización de los herejes.

Z.

EXCMO. Y RVDMO. DR. LUIS ALONSO MUÑOYERRO, Arzobispo de Sión: *Moral Médica en los Sacramentos de la Iglesia*. Tercera edic. Madrid 1951. Ediciones FAX, Zurbano 80, págs. 384, precio 45 pesetas.

Nos honramos en presentar esta obra benemérita del Dr. Muñoyerro en su tercera edición. La segunda edición salió a luz pública en 1942 y la obra data en su redacción del período inmediatamente anterior a la guerra española, si bien no fué publicada hasta 1939. Esta tercera reimpresión significa, pues, una obra bien acreditada, tanto por el prestigio de su ilustre autor, como por el mérito intrínseco de la misma.

Estos méritos son bien conocidos, dada la difusión que ha obtenido el libro. El Dr. Muñoyerro fué uno de los primeros en abrir brecha entre nosotros con la publicación en castellano de este Manual de Deontología Médica. Pero a pesar de que abundan ya las obras de esta índole, la suya continúa siendo una de las más apreciadas y usadas, por su clara exposición, por la abundancia de documentación y por ser ciertamente muy completa en todos sus aspectos. Es verdad que el autor ha centrado el desarrollo de los temas en torno al uso y administración de los Sacramentos. Pero al fin los Sacramentos, aparte de que ellos mismos plantean numerosos problemas, marcan las principales etapas de la vida moral del hombre, y el autor ha podido rodearlos y completar su estudio con las demás obligaciones morales de carácter médico.

El Dr. Muñoyerro, además, da un marcado carácter teológico a su tratado, acudiendo con frecuencia para el análisis de los principios morales a los textos de Santo Tomás y autores tradicionales de teología moral. Son de lamentar algunas omisiones, como la falta de conocimiento directo de los opúsculos pastorales del P. Merkelbach, de tanto relieve y autoridad en estas cuestiones.

Esta tercera edición ha sido renovada, aumentada y puesta al día con nuevos materiales e informaciones de obras, datos y documentos de carácter reciente. Además está enriquecida desde la segunda edición con el amplio capítulo final sobre las enfermedades mentales. El autor confiesa que ha dudado de continuar su inserción por no tener competencia de psiquiatra profesional. Sin embargo, se muestra muy familiarizado con los buenos libros y autoridades en esta especialidad y su detallado y concienzudo resumen contiene bien completa información de todo lo que puede interesar a los sacerdotes y personas cultas sobre la materia.

Nos complacemos en saludar la nueva edición de la obra del Dr. Muñoyerro, augurando la misma calurosa acogida y difusión de las anteriores.

FR. T. URDÁNOZ, O. P.

La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola, por el DR. D. ANGEL SUQUÍA GOICOECHEA. Edit. «Dirección General de Relaciones Culturales», Madrid 1950. Un tomo de 266 páginas.

La presente obra es la tesis presentada por don Angel Suquía para obtener el título de Doctor en Sagrada Teología, por la Gregoriana de Roma,

y que ha merecido ser premiada con la medalla de oro de S. S. Pío XII, en dicha Universidad Pontificia.

Se trata, como su título indica, de una monografía sobre una de las más interesantes facetas de la rica espiritualidad ignaciana, hasta ahora no estudiada con la profundidad y detenimiento que el tema exigía.

El autor divide su obra en dos partes: en la primera estudia, con gran aparato crítico, la Misa en el ambiente en que vivió San Ignacio de Loyola, para concluir que el «valor ascético-místico de la Misa acaso sea uno de los rasgos más peculiares de la espiritualidad sacrificial en el ambiente en que vivió Iñigo de Loyola» (pág. 130).

En la segunda parte aborda, ya más directamente, el tema central del libro estudiando el lugar concreto que la Misa ocupa en la espiritualidad ignaciana; y dentro de ella el aspecto que constituye la nota peculiar de dicha espiritualidad. Como fuente principal de información se fija en el «Diario Espiritual» del Santo, que es, sin duda, donde más al vivo se manifiestan los sentimientos íntimos de su alma. Después de un estudio detenido y profundo llega a la conclusión de que «el Sacrificio de la Eucaristía no es, para él, un acto más de piedad y devoción, sino el acto de culto litúrgico por excelencia» (pág. 230), insistiendo sobre todo en su aspecto sacrificial: de tal forma que lo «característicamente ignaciano de la espiritualidad sacrificial es, sin duda, este sabor, fuerte, Trinitario, Cristológico y Mariano» (pág. 229), que le da un matiz personalísimo.

A la dificultad de que en el «Libro de los Ejercicios» no parece que San Ignacio hace resaltar suficientemente esta nota peculiar de su espiritualidad —la Santa Misa como centro de toda la vida espiritual—, contesta el Doctor Suquía que, si bien éste es un tema aún no estudiado, sin embargo es preciso tener presente que «las experiencias personales de San Ignacio, no todas han pasado al libro de los «Ejercicios Espirituales», ni siquiera al de las «Constituciones», sino aquellas únicamente que constituyen un tipo de santidad susceptible de ser reproducida, no sólo en algunas almas excepcionales, sino en el gran número de aquellas otras, más o menos ordinarias» (pág. 140). Ni puede afirmarse tampoco que la Santa Misa fuese la nota característica de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, porque lo haya sido de su Fundador; aunque es indudable que existe una coincidencia fundamental entre la importancia que la Misa tiene en la espiritualidad personal de San Ignacio y la de la Compañía.

Así, pues—concluye el Dr. Suquía—, dentro de la jerarquía de los valores ignacianos, la Misa ocupa el lugar preeminente entre los medios objetivos de santificación, de tal forma, que los medios subjetivos, tales como el examen de conciencia, etc., reciben su vida e influjo de la Santa Misa.

- J. A. JUGMANN, S. J.: *El Sacrificio de la Misa*, tratado histórico-litúrgico. 1264 pgs. Versión de la obra alemana en dos volúmenes «Missarum Solemnia». Biblioteca de Autores Cristianos. 2.^a edición. Precio 80 ptas.

La obra del P. Jugmann ha sido reconocida por una obra fundamental en los estudios de la liturgia de la Misa. Un juicio sobre esta obra ya se dió en las páginas de esta revista al hacer su aparición la primera versión española. El éxito logrado ha hecho que se agotase rápidamente la primera tirada y fuese necesario publicar en seguida la segunda edición española. Tiene ésta sobre la primera edición la ventaja de habersele añadido adiciones tomadas de la 3.^a edición alemana. El mismo volumen de esta segunda edición española, por la calidad del papel, evita el excesivo grosor de la primera. La obra del P. Jugmann es un instrumento de trabajo denso, seguro, y del cual no es fácil poder prescindir.

L. M.

- JESUS SOLANO, S. J.: *Textos eucarísticos primitivos*. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Tomo I: hasta fines del siglo IV. Biblioteca de Autores Cristianos. 750 páginas. Precio 75 ptas.

El propósito de la obra lo dice abiertamente el autor. «Nuestra intención ha sido presentar, no una antología o florilegio, sino una colección lo más completa posible de los textos eucarísticos que nos han conservado la Sagrada Escritura y los Santos Padres... Por razones circunstanciales de apremio de tiempo no hemos podido adentrarnos de momento cuanto hubiéramos deseado en el estudio de monografías que existen sobre los muchos autores que pertenecen a la época estudiada, y en las que seguramente se encontrarán más testimonios que los recogidos aquí... No tratamos tanto de dar la liturgia eucarística cuanto el dogma y sus aplicaciones. De ahí que sobre todo en los testimonios menos antiguos no nos haya interesado el recoger alusiones puramente litúrgicas». Sobre los autores elegidos «excluimos únicamente a los herejes, aunque no lo hayan sido en esta materia de la Eucaristía... Sin embargo no podíamos menos de recoger los testimonios de hombres como Tertuliano, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Teodoro de Mopsuestia... En cuanto a los apócrifos y a los tratados falsamente atribuidos a algún autor conocido, hemos optado por relegarlos al apéndice... No tenemos en cuenta los libros litúrgicos, que sólo ellos requerirían mucho espacio. Únicamente hemos recogido los más antiguos... Los libros litúrgicos, junto con los monumentos, pinturas e inscripciones, serían el complemento precioso de los escritos de los Santos Padres... Las ilustraciones (que acompañan al texto) tienen como objeto completar la doctrina expuesta en los testimonios escritos; por eso las escogemos casi exclusivamente de la misma época de los textos... Con harto sentimiento hemos debido renunciar por ahora a dar en todos los casos la mejor edición crítica». Es esto lo que dice el autor, en el prólogo, de su propósito.

Por nuestra parte debemos añadir que lo realizó perfectamente. Y que ha hecho una obra de grandísima utilidad tanto para el dogma cuanto para la piedad. Además los textos son todos dados en forma bilingüe. Es una de las buenas obras que facilita la B. A. C. a los estudiosos.

L. M.

La depreciación del hombre, por JOSE MIGUEL DE AZAOLA (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía). Ediciones FAX. Zurbano 80. Madrid. 20 x 14 cms. páginas 192, encuadernado, 22 ptas.

Un libro pensado, íntimamente pensado. El autor, en su recogimiento, parece haberse salido fuera del ambiente para mayor comprensión, como el fotógrafo que se separa un tanto del paisaje para mejor recoger la perspectiva. En él nos describe el autor, en apasionante charla, al hombre despersonalizado, horro de los valores más típicos y diferenciales. Es el hombre individuo, el hombre gregario, el hombre átomo de esta generación.

Pero lo triste es que este hombre se ha despojado, o no ha hecho tanto aprecio, de los valores espirituales—el espíritu es el creador, el diferenciante, la materia es masa informe—y se ha hecho materialista, hasta querer hacer del mundo un parque universal de diversiones perpetuas. «El enajenado ser humano de nuestra época es, con toda su erudición, un ser incivilizado; mejor dicho, es un ser descivilizado. Es un bárbaro, que sabe muchas cosas» (pág. 91).

Ha perdido el gusto por lo noble, por lo digno, por lo recatado... No tiene otro ideal que el del eficientismo—obsesión alarmante del Sr. Azaola—, es decir, el procurar el mayor rendimiento posible del material laborable, siendo el hombre contemporáneo tan sólo una pieza más—energía ciega—de la gigantesca máquina productora.

Divide la materia en tres grandes capítulos, por los que fácilmente se comprende el nervio de la obra: La crisis actual. La obra de la eficiencia. El camino de la revalorización.

El estilo, claro y vibrante. Es lo más apreciable de este libro, esa convicción apostólica y contagiante con que fuerza al lector a reflexionar sobre el tema.

FR. E. S.

C. GIACON, S. I. *Le grandi tesi del tomismo*. Pgs. 325. Carlo Marzorati, Milano.

Tenemos el gusto de presentar la segunda edición de esta importante y ya conocida obra del P. Giacon; el haberse agotado la primera en poco tiempo es señal de la benévola acogida que se le dispensó. La obra se divide en dos partes; en la primera, que el autor titula «La preparazione», se estudian las aportaciones de la filosofía griega a las tesis que después se

exponen más en detalle (pp. 15-90). La segunda parte está dedicada a «La sistemazione» filosófica de Santo Tomás.

En toda la obra se nota un gran dominio de la materia. La exposición es serena, sin escepticismos ni animosidades; el estilo, al mismo tiempo sencillo y de agradable lectura. La parte sistemática hace una magnífica síntesis de las principales doctrinas gnoseológicas, psicológicas, metafísicas y morales de Santo Tomás, con una agudeza y fidelidad al Santo, que raramente se encuentra en nuestros días. El mismo P. Giacon hace valiente y sincera profesión de tomismo en el prefacio de la obra: «Intendo affermare che il pensiero che qui viene esposto, pone a suo fondamento quell'interpretazione della filosofia di S. Tommaso formulata nelle suddette XXIV tesi. Non mi nasconde che vi sono state e vi sono anche altre interpretazioni, alcune molto più vicine, altre molto più lontane: i nomi del Gaetano e del Suarez possono venire citati a questo proposito. Gli studi teoretici e storici da me fatti mi hanno indotto nella convinzione che l'autentico S. Tommaso sta nelle XXIV tesi» (p. 6). Estamos muy acostumbrados a que después de fervientes declaraciones de tomismo en los prólogos de las obras, se expone el más intransigente antitomismo, recurriendo al subterfugio de que el tomismo de las XXIV tesis no es el tomismo de Santo Tomás, sino el de los tomistas, esos corruptores natos del pensamiento de su maestro; y sin embargo, quienes así piensan y escriben, saben muy bien, o deben saberlo, que la Iglesia ha propuesto las XXIV tesis como *principia et pronuntiata maiora* de la filosofía de Santo Tomás. Si alguien se empeñase en que se puede ser tomista puro, entendiendo al revés de Santo Tomás lo que en su filosofía son principios fundamentales, nada tendríamos que decirle, pues según doctrina del Santo, muchas veces repetida, cuando se yerra acerca de los principios, no hay posibilidad de razonamiento.

La profesión de tomismo hecha por el P. Giacon es absolutamente sincera. Quien desee de verdad un conocimiento sintético de las principales doctrinas filosóficas de Santo Tomás, puede leer esta obra con absoluta confianza. Mucho nos agradecería que en sucesivas ediciones, que seguramente no se harán esperar, se ampliasen más las exposiciones, a veces excesivamente compendiadas, y que se cambiase la división general de la obra de sabor un poco wolffiano.

Un punto concreto que nos ha llamado particularmente la atención, es la relación íntima que el P. Giacon ve entre la distinción real de esencia y existencia en las criaturas y la posibilidad de la creación: sin distinción real no sería posible la creación (pp. 172-173). Creemos que esta doctrina es enteramente de Santo Tomás; aunque el P. Giacon no cita ningún texto del Santo, le ofrecemos éste en concreto: «hoc est *contra rationem facti* quod essentia rei sit ipsum esse eius» (I, q. 7, a. 2 ad 1). Además de textos expresos, el Santo enseña esto mismo equivalentemente en infinitad de pasajes, como puede verse comparando, por ejemplo, I, q. 45, a. 2 con q. 44, a. 1.

Al final de la obra puede verse el elenco de las XXIV tesis.

JOSE GROS Y RAGUER: *Las postrimerías del apostolado político de Balmes* (1847-1848). Barcelona, 1947. 85 págs.

El autor presenta un ameno y documentado estudio sobre la producción literaria de Balmes en el último año de su vida. Concretamente esta producción se reduce a tres tratados de gran importancia: el «Pío IX», el «Apéndice a los escritos políticos» y el opúsculo «República francesa».

La importancia de las obras estriba, desde luego, en el asunto tratado, puesto que se comentan asuntos tan trascendentales para la historia moderna como las reformas políticas de Pío IX, el problema de la sucesión dinástica española en tiempos de Isabel II y el derrumbamiento de la monarquía francesa bajo las fuerzas disolventes desencadenadas por la revolución en Francia. Pero el interés de los temas está realzado por los aciertos de interpretación de su genial comentarista. Balmes, con una clarividencia de historiador más que de espectador, se adentra, con mirada profunda, en las consecuencias de estos hechos y lucha, con acendrado espíritu apostólico, por inclinar la opinión pública del lado de las grandes verdades político-sociales, a despecho de los intereses creados por tradiciones caducas o miras oportunistas. La defensa de las audaces reformas de Pío IX, que tantos sufrimientos acarreó a Balmes de parte de los católicos intransigentes que se arrogaron el derecho de estigmatizar las orientaciones de la Sede Apostólica, son el ejemplo más hermoso de la previsión y sabiduría política de Balmes y de su espíritu profundamente cristiano.

El Sr. Gros encuentra la clave del éxito de Balmes en política en su objetivismo, en su inquebrantable adhesión a la Santa Sede y en su sentido providencialista de la historia. Con todo derecho brinda estas preciosas normas de conducta política a los sacerdotes y a todos los católicos dedicados a las tareas sociales.

FR. ALBERTO G. FUENTE, O. P.

RAMON PRIETO BANCES: *Unas palabras sobre la "Iglesia propia"*. Coimbra, 1947; 18 págs.

El Dr. Prieto Bances no intenta hacer aquí un estudio monográfico completo sobre el interesante tema de las «Iglesias propias». Son como reza su título: «Unas palabras sobre la Iglesia propia».

Comienza haciendo un pequeño y escogido recuento de los autores que se han ocupado del tema, aceptando a unos y corrigiendo a otros con equilibrada crítica. Pero su intención en este trabajo es aportar un nuevo dato histórico para el mayor esclarecimiento del problema: la Cantiga CCXIV del Rey Sabio, que se refiere sin duda a la Iglesia propia, ya que se dibujan claramente todos los atributos de ésta. De interés para la cuestión es el fijar la fecha de compilación de las Cantigas para ver el valor de esta glosa frente a las disposiciones del Código Alfonsino. Para ello estudia el Dr. Prieto los datos que le proporciona la Cantiga CCCLXXXVI en que se hace referencia a las Cortes de Sevilla, que terminan en 1281, con lo cual se retrasa la fecha comúnmente señalada por los autores.

Como muy bien dice el Dr. Prieto, las Cantigas no sólo son una fuente de poesía lírica y de tradiciones peninsulares, sino que «es necesario ver en ellas también una fuente riquísima de historia de las instituciones sociales y políticas y una regla de conducta moral». El ha sabido explotar con toda solvencia este dato en el que no habían reparado otros investigadores.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui. LA PAUVRETÉ. Les Editions du Cerf, 1952, París; 332 págs. en 4.º

Con ser el voto de pobreza el de inferior categoría, si lo comparamos con los otros dos votos religiosos, de castidad y obediencia, es, a no dudarlo, el que actualmente suscita más problemas, en especial tratándose de las religiosas, ya sean de vida activa, ya, sobre todo, las de vida contemplativa.

El libro que tenemos el gusto de reseñar ha sido publicado con el objeto de ayudarles a resolver los mencionados problemas.

Su contenido lo forman varios artículos de diversos autores, religiosos en su mayor parte, distribuidos en tres secciones, consagradas: la primera, a la *Historia de la pobreza religiosa*; la segunda, a exponer sus *Principios básicos*, y la tercera, a examinar los *Problemas actuales*.

La primera nos da un breve resumen de la pobreza en el monacato primitivo, en la Regla de San Benito, en las Ordenes de Santo Domingo y San Francisco y en la Compañía de Jesús, y se cierra con un capítulo referente a la vida económica interior de los monasterios de monjas.

La parte segunda comprende sólo tres capítulos que estudian el aspecto teológico de la pobreza religiosa, lo que a cerca de la misma dispone el derecho canónico, terminándose con una exposición sobre la pobreza cristiana y los fundamentos psicológicos del instinto de posesión.

Finalmente, la tercera parte comienza ofreciendo unas *notas sobre el estatuto económico de las Comunidades religiosas en la vida económica de la Francia contemporánea*. y luego, entre otras cosas, se ocupa de los puntos siguientes: problemas prácticos que plantean a las religiosas la virtud y el voto de pobreza, la práctica del voto de pobreza por las Superiores y las Ecnómas, las técnicas modernas y el voto de pobreza, el trabajo en las monjas de clausura, cómo se las puede ayudar, la contabilidad en las Ordenes religiosas, principios de organización adaptables a la vida de las monjas.

Por este ligero recuento puede formarse idea el lector de los principales asuntos en este libro estudiados y de la utilidad que ha de reportar, especialmente a las monjas y a los llamados a intervenir para prestarles ayuda, de suerte que se remedie en lo posible la situación angustiosa en que, desde el punto de vista económico, se encuentran tantas Comunidades de clausura.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

F. M. WILLAM: *El Rosario y la vida humana*. Traducción del alemán por el Dr. Antonio Sancho. 316 págs. Precio 50 ptas. en rústica y 65 tela. Editorial Herder. Barcelona, 1951.

El autor de la excelente «Vida de María», tan justamente apreciada, ha dedicado largos años a profundas investigaciones históricas sobre el Rosario. Al mismo tiempo, penetrado del valor teológico de esta devoción, ha ido redactando el libro que hoy presentamos a nuestros lectores como uno de los más recomendables para comprender y para aprovecharse de sus riquezas espirituales.

Va siguiendo el orden de los misterios, exponiendo en primer lugar, tras el texto del Evangelio, el ambiente histórico en que se desarrollan las escenas, utilizando para ello los datos de los estudios bíblicos más recientes. Siguen después las consideraciones sobre cada misterio, en cuyo fondo no es difícil percibir lo más selecto de las enseñanzas de los grandes maestros de la vida espiritual.

Para la mejor comprensión de cada escena, a la exposición y comentario acompaña un hermoso grabado de los cuadros que mejor han sabido interpretarlas.

Todo ello constituye un excelente manual para aprender a rezar el santísimo Rosario, y a la vez un libro muy útil para los predicadores que tienen que exponerlo desde el púlpito.

S. P.

D'ASCOLI, P. EMIDIO, O. F. M. Cap.: *Il messaggio cristiano nell'ora presente*. (Conferenze quaresimali). Istituto padano di arte grafiche.—Rovigo, 1950. 624 págs.

El mensaje de Cristo tiene siempre actualidad. Cada siglo y cada época ha podido encontrar en él remedio para sus males y directrices para su vida. La adaptación de ese mismo mensaje a las necesidades de la hora presente es lo que constituye el contenido de esta serie de conferencias cuaresmales pronunciadas por el autor. Con lenguaje claro, fuerte y varonil va examinando problemas de candente actualidad, con ánimo e intención de hacer reflexionar a sus oyentes sobre la verdad de nuestra fe y sobre el deber de acomodar la vida a las exigencias de esa fe. Consideramos de gran utilidad este volumen, especialmente para los predicadores y conferencistas, ya que en él encontrarán un auxiliar de valor, en cuanto al fondo y en cuanto a la forma, en su tarea de llevar la verdad de la fe, con sus exigencias prácticas, a los cristianos de hoy.

FR. B. MARINA

O'BRIEN, JHON: *Los prodigios de la gracia*. Edic. Studium, Madrid-Buenos Aires, 1952, págs. 243. Traducción por el R. P. Pedro Santidrián, C. SS. R.

«Los prodigios de la gracia» ó «Camino de Damasco», según el título original, son quince momentos—y los más importantes, ciertamente—de

otras tantas autobiografías, escritas para explicar la trayectoria de su vida hacia el Catolicismo. No tratan de convencer a nadie, sino explicar a todos el camino que han recorrido para evitar que les pregunten. Sus vidas, sus experiencias, podrán ser el módulo para otros muchos que se encuentren en las mismas circunstancias. Es notable que estas quince firmas, de hombres y mujeres, sean todas de intelectuales y escritores en los más diversos campos. Esto, a la vez que da interés y precisión a la narración, indica que el camino hacia Roma no es fruto de angustias sentimentales ni presiones terroríficas sobre el más allá por parte de los católicos.

Un libro útil, sobre todo para los que siguen su camino entre tinieblas. Con su lectura aprenderán prácticamente dónde existe una meta llena de luz. Las experiencias de estos quince anglo-americanos recientes, pueden sincronizar con el momento actual de su vida y desembocar al mismo puerto.

Lleva una introducción y un epílogo de O'Brien. En ellos somete a un fino análisis el proceso seguido por estas almas, en su variedad de matices: Dios, Cristo, su Iglesia, la fe, expuestos con precisión, sobriedad y elegancia literarias. Cada relación va precedida de unas notas sobre cada autor. Sería muy de desear que, en futuras ediciones, se suprimieran de las mismas algunos detalles intrascendentes y que nada dicen con el tema. La traducción, bien lograda, con pequeños defectos en la versión de algunas palabras. Por ejemplo, la palabra *Mistress* viene con cuatro variantes, dos de ellas erróneas: *Mrs.*, *Mistress*, *Mr.* *Mistres*. La presentación de la colección Studium, perfecta como todas las de su clase. Advertimos que no debe confundirse este libro con su homónimo «Los prodigios de la gracia», del P. Primitivo J. Cabrera, S. J., editado en Méjico.

FR. GENEROSO GUTIERREZ, O. P.

La oración de todas las cosas, por el P. PIERRE CHARLES, S. J. Ediciones Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 55. Bilbao.

«Caeli enarrant gloriam Dei», canta el salmista, y el P. Charles, que sabe cómo Dios está en todas las cosas de aquí abajo por esencia, presencia y potencia, ha querido recoger en esta obrita las alabanzas que la tierra dirige a su Hacedor. Y, pues, la oración es el cable tendido entre Dios y el corazón humano, el autor hace pasearnos en tan santo ejercicio a través de las cosas de este mundo. Quiere que encontremos al Señor en ellas, que éstas nos lleven a El y conversemos como hijos con su Padre, no separando con tanta facilidad el mundo de las cosas del de las ideas y los espirituales amores. Contemplando las cosas de un modo honesto y puro podemos cantar la gloria del Creador, siguiendo los viejos salmos de la oración.

Estas páginas que reseñamos, nos ponen en la vereda de la santidad, cuyos hitos pusieron San Francisco de Asís y Santa Teresita del Niño Jesús, hermanándonos con todas las cosas creadas, y ésto por sí sólo se alaba.

FR. A. DOBLADO, O. P.

Obras completas del Beato Juan de Avila. Volumen I: Bibliografía, Epistolario y Escritos menores. Por el DR. LUIS SALA. Un volumen de XXXVIII-1120 págs. B. A. C., Madrid 1952.

Un nuevo magnífico volumen de la B. A. C. que hace honor a los anteriores. El catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, Dr. Sala Balust, comienza con él la edición crítica de las obras inmortales del gran apóstol de Andalucía Beato Avila. En este volumen, después de un jugoso prólogo, comienza la biografía del Beato—que seguirá en volúmenes posteriores—y que está redactada con todo el rigor crítico que se exige hoy en esta clase de trabajos. La información es completísima, aunque el autor se propone ampliarla todavía más en una nueva biografía que anuncia. Luego vienen el Epistolario completo del Beato y algunos Escritos menores, que son, sin embargo, verdaderas joyas de espiritualidad. También campea en esta transcripción todo el aparato crítico hoy en uso, si bien suavizado un tanto para poner la edición, al alcance del público heterogéneo de la B. A. C.

Mil plácemes merece el autor por su gran esfuerzo, al que auguramos el éxito cumplido a que se ha hecho acreedor ante la espiritualidad y la cultura española.

A. R. M.

JOAQUIN AZPIAZU, S. J.: "*La acción social del sacerdote*". Cuarta edición, 360 págs. Editorial Razón y Fe, S. A. Ediciones Fax. Apartado 8001. Madrid, 1951.

En contra del error liberalista que quisiera ver relegado al sacerdote y limitada su labor a los límites señalados por las cuatro paredes de su iglesia, y haciéndose eco de los deseos de los Sumos Pontífices—«el sacerdote, debe de ir al pueblo», León XIII—, el P. Azpiazu nos presenta en su obra una acuciante realidad: el problema de la acción del sacerdote en la sociedad actual.

A la luz de los documentos pontificios, verdaderos monumentos de justicia y de caridad social, examina en breve síntesis la naturaleza de la cuestión social para centrar la atención en la tesis básica: al sacerdote le toca lugar destacado y misión especial en el cauce, desarrollo y solución de los problemas sociales.

Porque es doctrina de la Iglesia, manifestada por voluntad expresa de los Romanos Pontífices, que el sacerdote puede intervenir, debe intervenir con una preparación y forma lo bastante suficientes para que los peligros y obstáculos de la intervención sean removidos y alejados, con un espíritu social solidario de una mente cultivada y voluntad a toda prueba. Para terminar señalando al sacerdote el vastísimo campo de intervención en donde le esperan jornadas aleccionadoras en una parte de la mies.

Magnífico fruto de una competencia en la materia de una autoridad y experiencia, de un celo apostólico probado. Sencillo en la forma pero

sólido y seguro en la doctrina, en el que también la Jerarquía tiene su palabra.

Obra que en su cuarta edición no debiera de faltar en la meditación, ni en el bolsillo de ningún sacerdote para no defraudar su misión divina en el momento histórico en que le toca vivir.

A.

Historia de los árabes, por FELIPE K. HITTÍ, profesor de literatura semítica en la «Fundación Guillermo y Ana Pattón» de la Universidad de Princeton. Trad. de la 4.^a edición inglesa. XVI-632 págs. Lujosamente encuadernada en tela, ptas. 150. Edit. Razón y Fe. Ediciones Fax. Zurbano, 80.

Es cosa difícil escribir una historia de los árabes, por la grande extensión de la misma. Para ser completa tiene que empezar por la Arabia, y la historia de esta región, tan poco conocida y tan difícil de conocer, ha de explicar el origen de ese movimiento religioso, guerrero y político que salió de ella en el siglo VII, y narrar luego su expansión por Oriente y Occidente, los imperios, grandes unos, pequeños otros, a que ha dado origen sus luchas por levantarse y conservarse hasta su decadencia. Luego el Islám ha dado origen a una nueva cultura, aprovechando, como es natural, todas las culturas que encontró en los pueblos conquistados e incorporados a su imperio y a su religión. Pues toda esta vasta y complicada historia nos la ofrece sintetizada en un hermoso volumen el profesor Hittí, como fruto de largos estudios en las fuentes de la historia islámica, y de muchos años de convivencia con los pueblos musulmanes, ya que el autor fué profesor en la Universidad Americana de Beirut, centro el más apropiado para explorar las regiones en que se desarrolló la historia del Islám. Y ésto no se reduce a contarnos los encuentros guerreros del Islám con los pueblos que deseaban conquistar o los sostenidos por unos pueblos o partidos islámicos contra otros: la cultura en todos sus aspectos ocupa el lugar que le corresponde en una historia moderna de los árabes. Una cosa echamos de menos en esta obra, que toda persona culta leerá con gusto y con provecho, y es la conveniencia de ilustraciones. El arte tipográfico actual ha hecho fácil incorporar a la narración histórica la ilustración de la misma mediante el grabado, ofreciendo al lector un comentario insustituible. Mucho ganaría la obra si a los mapas que ilustran la geografía hubiese añadido el autor reproducciones de los maravillosos monumentos arquitectónicos, de muebles, joyas, etc., que nos darían a conocer mejor la cultura árabe que muchas descripciones. No obstante, queda una obra magnífica.

FR. A. COLUNGA, O. P.

El nacionalismo vasco. Exposición y crítica de sus principios, por «Hispanus». 152 págs. en 8.º. Granada, 1952.

«La finalidad de este opúsculo—escribe el autor en el preámbulo—es exponer los principios en que hacían estribar los nacionalistas el derecho a su independencia de España y someter esos principios a examen o crítica de filósofos y pensadores de indiscutible autoridad en la materia» (p. 6).

En conformidad con ello, hace ver que ni «la unidad de raza, dado que exista en el país vasco», ni la lengua propia, que tampoco tiene allí la exclusiva y carece además de literatura propia, dan derecho a constituir una nación y menos a independizarse de España.

Vasconia—ha escrito un político—«está entrelazada con Castilla hasta el punto que no es una rama frondosa del tronco hispano, sino parte del tronco». «De ella ha estado recibiendo desde hace siglos, escribe otro publicista de origen vasco, los inmensos beneficios que proporciona la patria nacional». «Conviene, pues, añade el mismo, que los separatistas se enteren de lo que sentían sus antepasados, para que se convenzan de que están luchando contra la corriente de la Historia y contra la tradición de su pueblo» (p. 26).

Con razón anota el autor en el preámbulo, anticipando la conclusión que se infiere de los capítulos fundamentales del opúsculo: «¿No es más bien una verdad incontrovertible, que los vascos, que jamás llegamos a constituir unidad política, nunca estuvimos tan unidos como *al calor de la unidad española*, según decía el señor Lojendio?»

En corroboración de la tesis principal dedica varios apartados a exponer las afinidades del separatismo con los soviets, los fallos de su doctrina política, sus intromisiones en materias que son de la incumbencia exclusiva de la Iglesia, las funestas repercusiones que han tenido esas teorías en la vida religiosa de aquella región, etc., etc. Los textos que aduce de algunos jerifaltes separatistas dan idea de la despreocupación con que éstos han envenenado a las almas sencillas de aquellas gentes y la necesidad de procurar apartarlas de las tortuosas veredas en que les han metido.

Hace bien el autor en no extremar los términos de reprobación que merece, para no humillar a nadie, procurando más bien atraer a los extraviados de buena fe al sendero por donde caminaron sus padres.

Esperamos que este librito, donde se expone además la doctrina de la Iglesia sobre el particular, leído sin pasión, contribuirá a disipar las utopías nacionalistas de muchos incautos que se dejaron seducir por las predicaciones de los promotores del separatismo.

B. A.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus. 1952. Fasc. 2.—D. M. Dunlop: *A Christian Mission to muslim Spain in the IIth Century*.—César E. Dubler: *Un retrato de Boabdil en Poblet*.—Félix Hernández Jiménez: *El monte y la provincia "del Puerto"*.—Luis Seco de Lucena Paredes: *Sobre algunos topónimos granadinos de la "Ihata"*.

Analecta Sacra Tarraconensia. Fasc. 1.^a: Enero-Junio 1953.—Felipe Mateu Llopis: *Un aspecto del reinado de Ervigio: Las acuñaciones de tipo religioso*.—José Vives Gatell, Pbro.: *Textos eucarísticos catalanes cuatrocentistas*.—Cipriano Baraut, O. S. B.: *Un tratado inédito de Joaquín de Fiore: "De vita sancti Benedicti et de Oficio divino secundum ejus doctrinam"*.—José Rius Serra, Mons.: *Notas sobre dos bibliotecarios de Alfonso el Magnánimo*.—Bartolomé Guasp Gelabert, Pbro.: *Antiguos ermitaños en Mallorca*.—José M.^a Coll, O. P.: *Dos artistas cuatrocentistas desconocidos*.—José M.^a Madurell Marimón: *El obispo de Vich Francisco Robuster y las bandosidades de "Nyerros" y "Cadells"*.

Angelicum. Jan.-Mart. 1953.—P. Raimondo Spiazzi, O. P.: *La morale negli affari*.—Dr. L. Bender, O. P.: *Jus in vita*.—P. E. Canzoneri, O. P.: *Il problema della non-retroattività delle leggi nei commentatori delle Decretali del Quattrocento*.

Antonianum. Januarius-Aprilis 1953.—Etienne Gelson: *Les maistresses positions de Duns Scot d'après le Prolog de l'Ordinatio*.—P. León Veu-thy, O. F. M. Conv.: *Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonaventure*.—P. Ephrem Bettoni, O. F. M.: *De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei*.—P. Pacificus Borgmann, O. F. M.: *De argumento chronologico existentiae Dei sumpto ex continua entium temporalium succedaneitate*.—P. Timotheus Bart, O. F. M.: *De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico*.—P. Erhardus W. Platzeck, O. F. M.: *De infinito secundum metaphysicam theologicam affirmativam necnon negativam respectu analogiae entis*.—P. Reinhold Messner, O. F. M.: *Ueber die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnishaftung Bonaventuras und Ockhams*.—P. Orazio Bettini, O. F. M.: *La temporalità delle cose e l'esigenza di un principio assoluto nella dottrina di Olivi*.

Arbor. Abril, 1953.—*El sentido humano del nuevo Derecho de la Agricultura*, por Alberto Ballarín Marcial.—*Primeros contactos del Islam con el reino asturiano*, por Fray Justo Pérez de Urbel.

Civiltà Cattolica (La). 18 Aprile, 1953. — *A propósito del caso Rosenberg*, F. Cavalli, S. J.—*Verso le elezioni*, A. Brucculeri, S. J.—*Vincenzo Gioberti nel centenario della morte*, G. Bortolaso.—*La prima spinta alla conversione*, D. Grasso, S. J.—*Il tribunale inquisitorio di Genova e l'Inquisizione romana nel '500*, G. Bertora, S. J.—*Per la formazione delle religiose*, E. Baragli.

Die Neue Ordnung. Heft 1. 1953.—Georg Kliesch : *Kultur und Arbeit*.—Erzbischof Dr. Muench : *Die soziale Liebe*.—Oswald von Nell-Breuning : *Das Ethos des Sparens in der Keynes'schen Kritik*.

—Heft 2. 1953.—Eberhard Welty : *Die Grundlagen des Weltfriedens*.—Georg Kliesch : *Utopischer Sozialismus-Christlicher Realismus*.—Erzbischof Dr. Muench : *Die soziale Liebe*.—Adolf Hoffmann : *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*.

Divus Thomas. Marz. 1953.—H. Stirnimann, O. P. : *Die Kirche und der Geist Christi*.—A. Fries C. Ss. R. : *Thomas und die Quaestio "De immortalitate animae"*.—H. André : *Die innere Grundlage organischer Selbstgestaltung*.—H. Buckers C. Sr. R. : *Die sozialen Grundideen der alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen*.

—(Piacenza). Jan-Mart. 1953.—E. Neveut, C. M. : *La justice chrétienne. Son caractère surnaturel*.—T. Piatti, O. M. I. : *Il Cantico dei Cantici alla luce del libro di Geremia. Un enigma biblico svelato?*—A. Poyer, C. M. : *A propos du "Salva illorum substantia"*.—R. Brechet : *Du Christ à l'Eglise. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Evangile selon Saint Jean*.—G. Crosignani, S. M. : *Per il XV Centenario del Concilio di Calcedonia (451-1951)*.

Ephemerides Mariologicae. 1953. Fasc. 2.—A. M. Santonicola : *La Maternità Spirituale di Maria nella dottrina di S. Alfonso M.^a di Ligorio*. B. García-Rodríguez, C. M. F. : *Teología del Corazón de María*.—H. Barré, C. S. Sp. : *Le "De quatuor virtutibus Mariae" et son auteur*.

Estudios Bíblicos. Julio-Septiembre, 1952.—Dupont, Jacques : *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*.—Leal, Juan : *Sentido literal mariológico de Jo. 19, 26. 27*.

Estudios Eclesiásticos. Enero-Marzo, 1953.—Páramo Severiano del : *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento*.—Fondevila, José M.^a : *Ideas cristológicas de Marcelo de Ancyra*.—Collantes, Justo : *Un comentario gnóstico a Jo. 1, 3*.

Estudios Filosóficos. Las Caldas de Besaya (Santander). Enero-Junio 1953.—Octavio N. Derisi : *Experiencia y metafísica*.—Alejandro del Cura :

Sentido de la existencia creada.—Carlos Soria : *El fin, su intencionalidad y su causalidad.*—Jesús R. Arias : *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana.*—A. C. Nicholl : *Santayana y su concepto de la religión.*

Gregorianum. 1953. Vol. XXXIV, 2.°—Puro, F. S. J. : *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía.*—Dhanis, Ed. S. J. : *Rèvelation explicite et implicite.*—Tyszkiewicz, S. S. J. : *Unionisme et spiritualité ecclésiale.*

Hispania. Abril-Junio, 1952.—Luis Suárez Fernández : *Problemas políticos en la minoridad de Enrique III.*—Santiago Sobrequés Vidal : *Sobre el ideal de cruzada de Alfonso V de Aragón.*—Miguel de la Pinta Llorente, O. S. A. *Aportaciones para la historia externa de los Indices expurgatorios españoles.*

Hispania Sacra. Enero-Junio, 1952.—*Orígenes del culto de Santiago en España*, por Fr. Justo Pérez de Urbel.—*Fragments d'un antiphonaire mozárabe du monastère de San Juan de la Peña*, por Dom Louis Brou, de Quarr Abby.—*El "Cod. Parisinus lat. 2036" y sus añadiduras hispánicas*, por Dom Anscari Mundo.—*Benedictions épiscopales dans un manuscrit de Huesca*, por Dom J. Leclercq.—*Documentos inéditos e interesantes sobre la vida del Cardenal Loaisa*, por Amalia Billi di Sandorno.—*Abusos litúrgicos*, por Mons. José Rius Serra.—*Inventaire des manuscrits de comput ecclésiastique conservés dans les Bibliothèques de Catalogne*, por A. Cordoliani. *Manuscritos trecentistas y cuatrocentistas*, por José M. Madurell Marimón.

Memorie Domenicane. Gennaio-Marzo, 1953.—*La spiritualità dominicana nella legislazione e nella storia dell'Ordine*, Fr. Pietro Lippini, O. P. *Sonetti Savonaroliani*, Prof. Alfredo Grilli.—*Il P. Agostino Galamini, O. P. l'escovo della Santa Casa e Cardinale d'Aracoeli*, P. Innocenzo Taurisano, O. P.

Nouvelle Revue Theologique. Avril, 1953.—*L'Eglise de Pâques sur la Croix*, J. Starck, S. J.—*M. Cullmann et la question de Pierre*, G. Dejaifve, S. J.—*Les deux grands évêques de la Reforme catholique, II*, Padre Broutin, S. J.—*Dè la certitude dans les états mystiques*, J. de Tönquedec, S. J.—*Pour appliquer la nouvelle discipline du jeûne eucharistique*, R. Carpentier, S. J.

Recherches de Science Religieuse. Avril-Juin, 1953.—Ch. Baumgartner : *Tradition et Magistère.*—Lucien Cerfaux : *Saint Pierre et sa Succession.*—G. Vermes : *Le Cadre historique des Manuscrits de la Mer Morte.*

Recherches de Theologie Ancienne et Medievale. Juillet - Decembre, 1952.—B. Capelle, O. S. B. : *A propos d'Hippolyte de Rome.*—Ph. Delhaye : *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence.*—D. Van den Eynde, O. F. M. : *Le "Tractatus de sacramento altaris" faussement attri-*

buè a Etienne de Bauge.—H.-F. Dondaine, O. P. : *L'auteur de la Question "De theologia" du manuscrit Todi 39.*—R.-A. Gauthier, O. P. : *Les "Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis".*

Revista de Espiritualidad. Enero-Marzo, 1953.—*Espiritualidad y deporte.* Discurso de S. S. Pío XII.—César Vaca, O. E. S. A. : *Evolución físico-psíquica y castidad.*—Isidoro de S. José, O. C. D. : *La doctrina del Angel Custodio en el dogma, en la teología, en el arte y en la espiritualidad.* Melchor de Pobladora, O. F. M. Cap. : *Páginas sueltas del diario místico de la Madre Angeles Sorazu.*

Revista de Filosofía. Octubre-Diciembre, 1952.—Jacques Chevalier : *Cómo Bergson encontró a Dios.*—Salvador Mañero Mañero : *Para una moral de la vida fantástica.*—Antonio Alvarez de Linera : *Los componentes del hombre a la luz de la muerte y de la resurrección.*—C. Ramos-Gil : *Mensaje y sentido de la filosofía judeo-medieval.*

Revista Litúrgica Argentina. 1953. N.º 156.—*Enseñanzas Cuaresmales* E. R.—*La Misa estacional durante la Cuaresma*, Santiago Solla, O. S. B.—*Los Improperios*, Agustín M. Sadornil, O. S. B.—*La Vigilia Pascual*, Juan Dávila, O. S. B.—*La Resurrección de Jesucristo, fundamento de nuestra Fe*, Eladio R. Alvarez, O. S. B.—*Constitución Apostólica "Christus Dominus" de S. S. Pío XII.*

Revista Portuguesa de Filosofia. Abril-Junho, 1953.—J. Bacelar e Oliveira : *Da Crítica, como Ciência Primeira.*—V. Marcozzi : *A Alma do Homem Primitivo.*—L. Craveiro de Silva : *A Questão Operária em Portugal.*—V. de Sousa Alves : *Sistemática Relativística.*

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Janvier, 1953.—D. Dubarle : *L'idée hylémorphiste d'Aristote et la compréhension de l'univers.*—Y. M.-J. Congar : *Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ.*

Revue Philosophique de Louvain. Février, 1953. — Joseph Bobik : *La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles.*—Gaston Isaye : *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne.*

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Gennaio-Febbraio 1953.—G. Bonatadini : *L'attualità della metafisica classica.*—L. Maritano : *La concezione del reale in Leonardo da Vinci.*—E. Maccagnolo : *Metafisica e gnoseologia in Nicolò d'Autrecourt.*

Salesianum. Gennaio-Marzo, 1953.—Albert van Niele, S. D. B. : *Adolescenza e linguaggio.*—Giacomo Lorenzini, S. D. B. : *Punti di analisi sulla psicologia della simulazione.*—Giuseppe Mattai, S. D. B. : *Le condizioni di possibilità della storia nel tomismo.*

Sapienza. Gennaio-Aprile, 1953.—Verardo R, O. P.: *La "guerra santa di un fideismo esistenzialistico-cattolico contro la seduzione dell'obgettività.*—De Rosa G.: *La SS. Eucaristia nella moderna letteratura teologica dell'Oriente cristiano.*—Ferrari V, O. P.: *L'amore nella vita umana secondo l'Aquinate.*—Riverso E.: *Aporie e difficoltà del positivismo lógico.*

Sapientia. 1953. Enero-Marzo.—Giorgio del Vecchio: *La esencia del Derecho Natural.*—Dom Odom Lottin: *Honestidad moral y mérito sobrenatural en Santo Tomás de Aquino y sus predecesores.*—Julio Ojea Quintana: *Concepto egológico y concepto tradicional de la norma jurídica.*—Juan León Reid: *Las líneas fundamentales del Método de Lavelle.*

Scholastik. Heft II, 1953. —Zur natur philosophisch-erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik, Von Wolfgang Büchel, S. J.—Die Frage nach den unmittelbarem Vorfahren der Jetztmenchheit, Von Paul Overhage, S. J.—Gibt es unfehlbare Ausserungen des "Magisterium Ordinarium" des Papstes?, Von Bernhard Brinkmann, S. J.—Theologisch und philosophisch bedeutsame Quaestionen des W. von Macclesfield O. P., H. von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes, Von Franz Pelster, S. J.

Sciences Ecclesiastiques. Janvier, 1953. — *L'Encyclique "Humani Generis" et les erreurs concernant l'Ecriture Sainte*, J. De Fraine, S. J.—*Excellence de la virginité: arguments patristiques.* François Bourassa, S. J. *Le "Serum de Verité" et la theologie morale*, Edouard Hamel, S. J.—*"Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen"*, Lucien Campeau, S. J.

Verdad y Vida. Enero-Marzo, 1953.—Bernardo Apeirribay, O. F. M.: *La Asunción de la Virgen, a la luz de la Escuela franciscana.*—Joaquín María Alonso, C. M. F.: *Estudios de Teología positiva en torno a la Visión Beata.*—Luis Arnaldich, O. F. M.: *El Cristo del Evangelio y el supuesto Cristo del Mar Muerto.*—Luis Colomer, O. F. M.: *Consideraciones metafísicas.*—Miguel Oltra, O. F. M.: *Sondeando la filosofía existencial.*—Miguel Oromí, O. F. M.: *Substancia y Especies en la Eucaristía.*

—Abril-Junio, 1953.—Luis Farré: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana.*—Luis Colomer, O. F. M.: *Consideraciones metafísicas.*—Faustino G. Sánchez-Marín: *La razón del entender según San Buenaventura.*—Miguel Oromí, O. F. M.: *Glosas orteguianas. Un epílogo, un prólogo y un apéndice.*

Zeitschrift für katholische Theologie. 1. Heft, 1953.—J. Schneider: *Die Verpflichtung des menschlichen Gesetzes nach Johannes Gerson.*—K. Shubert: *Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimonides.*—E. Gutwenger: *Natur und Uebernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie.*



LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Archendorffsche Verlagsbuchhandlung**. Gallitzinstrabe, 13. Münster (Westf).

Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton, pour von Artur Michael Landgraf.

Editions **Aubier**, 13 Quai Conti, París.

Itinéraires métaphysiques, par Luigi Stefanini.

Ayuntamiento de Burgos:

El Dominico Burgalés, Maestro Fr. Francisco de Vitoria y Compludo, por el P. Bruno de San José, O. C. D.

Fray Francisco de Vitoria, por Matías Martínez Burgos.

Fray Francisco de Vitoria, burgalés. Controversia y réplica, respectivamente, por los PP. Dominicos Vicente Beltrán de Heredia y Manuel María de los Hoyos.

Edit. **Boekhandel H. Coeberg**. Oude Gracht, 74. Haarlem (Holanda).

De Corpore Christi Mystico, par Joannis de Torrecremata, O. P.

Edit. **«El Carmen»**. Iradier, 2. Vitoria.

La devoción a María en la espiritualidad carmelitana. Trad. del original francés por los PP. María-Eugenio del Niño Jesús y Luis de Santa Teresa, O. C. D.

Consejo de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

Las pruebas proyectivas y el conocimiento de la personalidad individual, por Miguel Siguán.

La filosofía de Martín Heidegger, por A. de Waelheng. Traductor Ramón Ceñal. 1952.

La Encíclica "Humani generis". XI Semana Española de Teología (17-22 Septiembre 1951).

Editorial Católica. Alfonso XI, 4. Madrid.

Obras de S. Agustín. Tom. X-Homilias, por Amador del Fuego, O. S. A. Pesetas, 70.

Theologiae Moralis Summa, por E. F. Regatillo et M. Zalba, S. J. 1952. Pesetas, 90.

Suma Contra Gentiles, de Santo Tomás de Aquino. Edición bilingüe (2 t.), con el texto crítico de la leonina. Trad. del P. Fr. Jesús M. Pla Castellano, O. P. 1952. Pts., 70.

Sacrae Theologiae Summa. Introductio in Theologiam. De Revelatione christiana. De Ecclesia Christi. D. S. Scriptura, por PP. Michaelae Nicolau et Joachim Salaverri, S. J. 1952. Pts., 90.

Editions St. Paul. Fribourg.

La Sainté substantielle du Christ dans la theologie scolastique, par Jan Rohof, S. C. J. 1952.

Etablissements Casterman. Tournai (Belgique).

La Mère des fideles, par F. M. Braun. 1953.

Tolérance et communauté humaine, par Roger Aubert. 1952.

Edit. Fax. Zurbano, 80. Madrid.

Moral y Pedagogía del cine, por José Manuel Vivanco.

Anuario de la Enseñanza primaria. Curso 1951-52.

Edit. Herder. Balmes, 26. Barcelona.

Lógica, por J. de Vries, S. J. 1952.

Philosophia Moralis, por J. B. Schuster, S. J. 1952.

Psychologia Metaphysica, por A. Willwoll, S. J. 1952.

Directorio de Confesores, por José Zorlein. Trad. de la 2.^a ed. alemana. 1952.

Edit. Jus. Mejía, 19. México. D. F.

La filosofía de las Matemáticas en Santo Tomás, por José Alvarez Lasso, C. M. F. Prof. de Filosofía. Coleg. Claretiano. Zinacantepec

Librería Salesiana Paseo de San Juan Bosco, 74. Barcelona (8).

Elementos de Sociología cristiana, por el P. Felipe Alcántara, Salesiano. 1952.

Edit. Marietti. Torino. Via Legnano, 23-Italy.

S. Thomae Aquinatis. Super Evangelium. S. Joannis. Cura P. Raphaelis Cai, O. P. Editio V. 1952.

S. Thomae Aquinatis. In Aristotelis libros De Caelo et mundo. De generatione et corruptione. Meteorologicorum. Cura P. Fr. Raymundi M. Spazzi, O. P. 1952.

La Sacra Biblia. L'Epistola agli Ebrei, a cura di P. Teodorico da Castel S. Pietro, O. F. M. Cap. 1952.

Edit. La Pensée Catholique. Rue de Fétille, 50. Liège (Belgique).

L'esperance chrétienne. par Bernard Olivier, O. P.

Les Editions de L'Université D'Ottava. Ottawa, Ontario (Canadá).

L'Ascension des Congregations a l'état religieuse canonique, par Germain Lésage, Oblat de Marie-Inmaculée.

Edit. Luis Gili. Córcega, 415. Barcelona.

Manual ascético del seminarista en vacaciones, por Justino Borgonovo, Misionero Oblato de Rho. 2.^a edic. 1952.

El reinado del Corazón de Jesús en las almas, por el P. Serafín Gilabert García, O. F. M. 1952. 2.^a edic. 20 pts.

Modo popular y práctico de participar en la Santa Misa.

La dirección espiritual de los niños, por Eduardo Juan María Poppe, Presbítero.

La Biblia para los niños. Nuevo Testamento, por el P. César Gallina, M. S. C. Trad. por el Rvdo. Cipriano Montserrat, 2.^a edic. 1952.

Edit. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Lovain (Belgique).

Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise, par Andre Hayen, S. J. 1952. 1952. Prix 48 fr, b.

Edit. Peuser. Facultad de Filosofía San Miguel. Buenos Aires.

Bibliografía filosófica del siglo XX. Organizada por Facultades de Filosofía y Teología San Miguel. 1952.

Presses Universitaires de France. 108-Boulevard Saint Germain, París (VI).

Richard de Saint-Victor, et l'idée chrétienne de l'amour, par Gervais Dumeige. 1952.

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid.

Necrología (Estudio bio-bibliográfico) del Excmo. Sr. D. Miguel Asín Palacios, por el Dr. D. Juan Zaragüeta y Bengoechea. 1952.

Edit. Saint Mary of the Lake Seminary Mundelein, Illinois, U. S. A.

The Eucharistic Teaching of Rattray of Corbie, by John F. Fahey. 1951.

Edit. Saturnia. Via Torre Verde, 14. Trento (Italia).

Le nazione al Concilio di Trento durante la sua epoca imperiale (1545-1552), por Iginio Rogger. 1952.

Seminario Conciliar de Barcelona. Diputación, 231.

El voto de castidad en la ordenación sagrada, por Narciso Jubany Arnau, Presbítero. 1952.

El monumento paleocristiano de Centelles (Tarragona), por el Doctor Don Francisco Camprubi Alemany, Pbro. 1952.

Edit. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

El Sacramento de la Eucaristía, por el Dr. Emilio González y González. 112 págs. Pts., 20.

Los prodigios de la gracia, por John O'Brien. Trad. del R. P. Pedro Santidrián, C. S. S. R.

La Eucaristía en la historia de las conversiones, por Fr. Victorino Capanaga, O. S. A. 256 págs. Pts., 35.

La Eucaristía, por Mons. J. G. Treviño, Misionero del Espíritu Santo. 160 págs. Pts., 28.

Praelectiones Scholasticas in Secundam Partem D. Thomas. Tomo IX. De Prudentia. Por el P. Pedro Lumbreras, O. P.

Dios baja al infierno del crimen, por Fr. M. Raymond, O. C. S. Versión española de D. Felipe Ximénez de Sandoval. Pts., 30.

La muchacha y la pureza, por Emilio Enciso Viana. Pts., 22.

El espíritu del cristianismo ruso, por el Dr. Santiago Hevia. 260 páginas. Pesetas, 40.

¿Roma o Moscú?, por Manuel Zurdo, C. M. F. 112 págs. Pts., 20.

Familia y colegio, por Estanislao Ilundáin, S. J. Pts., 28.

Prepara tu boda, por Manuel Juan Nebot, Pbro. 160 págs.

Casos y lecciones del Quijote, por el P. Pedro Lumbreras, O. P. 212 páginas. Pts., 35.

El libro de los novios, por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Tuy, en colaboración con otros. 168 págs. 25 pts.

El Símbolo de los Apóstoles, por el Dr. Emilio González y González. 200 págs. Pts., 35.

La Hostia Santa, por Mons. J. G. Treviño. 120 págs. 20 pts.

El mendigo de Granada, por G. Hunermann. Trad. de D. Antonio Sancho Nebot, Magistral de Palma. 240 págs. 35 pts.

Yo viví la bomba atómica, por el R. P. Pedro Arrupe, S. J.

Consejos a los universitarios, por Angel Ayala, S. J.

La pedagogía de los Jesuitas, F. Charmot, S. J. Trad. del francés por el R. P. Francisco Segura, S. J. 418 págs. 60 pts.

La victoria ciega, por J. Lonsdale Bryans. 240 págs. 40 pts.

The Catholic University of América Press Washington, D. C.

Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII, por P. Ruggero Balducci, O. S. F. S. 1951.

Edit. Universidad de Granada.

Contribución al epistolario del Maestro Avila, por Antonio Marín Ocete. 1951.

Universidad de Santo Tomás. Manila.

Maternidad divina de María, por el P. Félix Vacas, O. P.

Edit. Verdad y Vida. San Francisco el Grande. Madrid.

La Filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió, por José M. Rubert y Candau. 1952.

El conocimiento de Dios en la Filosofía de Guillermo Rubió, por José M. Rubert Candau. 1952.

Verlag Felizian Rauch. Innsbruck (Austria) Innrain 6-8.

Summa Theologiae Moralis, pour Noldin (3 vols.), 1952.

Institutiones Theologiae Dogmaticae, pour Ludovicus Lecher, S. J. Editio tertia. 1948-1950.

Wertphilosophie, von Engelbert Gutwenger, S. J. 1952.

Summarium Theologiae Dogmaticae, pour Franciscus Dander, S. J. 1952.

Der Weltather, von Henrich Pohl, S. J. 1951.

Verlag Ferdinand Schoninch. Paderborn.

Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet. Von Josef Gummersbach, S. J. 1952.

Verlag Herder. Freiburg.

Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. von Dr. Johann Auer.

Verlag Herder Wien. Wollzeile, 33.

Das dialektische Sein in Hegels Logik, pour Emerich Coreth, S. J. 1952.

Verlag F. H. Kerle. Heildelberg. Theaterstrasse, 18.

Vom Geheimnis des Gotteswortes, pour Johannes Schildenberger, O. S. B.

Verlag F. Pustet. Gesandtenstrasse, 6. Regensburg (Alemania).

Dogmengeschichte der Frühscholastik, pour A. M. Landgraf. Primera parte: Die Gnadenlehre. Vol. I, págs. 302. DM 19. Vol. II, págs. 312. DM 20.

Libros mandados por los autores:

Sacra Biblia, por Gerald F. van Ackeren, S. J. 1952. St. Mary College. Xausas (Estados Unidos).

El Apostolado de la educación y los derechos en ella de la Iglesia. Conferencia de los Metropolitanos. 1952. Editorial Católica Toledana. Toledo.

Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas. México. 1952.

Conciencia Misionera, por José Rodríguez, Redentorista, Emiliano Zapata, 60. México 1, D. F.

Latín, por José Jiménez Delgado, C. M. F. (3 vols.) 1952, 2.^a edición. Cuesta Sancti Spiritus, 26. Salamanca.

Sabatinas de Fátima, por M. Medina Gata, Canónigo de Badajoz. Tip. Arqueros. 1952.

Selección de libros para la formación de una Biblioteca Católica sacerdotal, familiar, particular. Rafael Casulleras. Via Layetana, 85. Barcelona.

Evolution of the feeling for nature in spanish lyric poetry, by Fr. Antonio González, O. P., M. A. Prefect of Libraries University of Santo Tomás. Manila.

Santa Teresa de Jesús, por Fr. Felipe M. Castro, O. P. Convento de San Pablo. Palencia. 1953. Precio, 100 pts.

Doctrina Social Católica y su aplicación, por Aresio González de Vega. Vergara, 16. Madrid.

La dottrina della coscienza immediata e la scienza positiva fondamentale, per Giuseppe Zamboni. 1951. Biblioteca Capitolare. Verona (Italia).

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.

Episcopus Salmantinus

4 - IV - 1953